JAMIE LEE ANDRESON

Ruth Landes
E A CIDADE DAS MULHERES

uma releitura da antropologia do candomblé

EDUFBA

Ruth Landes

E A CIDADE DAS MULHERES

uma releitura da antropologia do candomblé

JAMIE LEE ANDRESON

Ruth Landes

E A CIDADE DAS MULHERES

uma releitura da antropologia do candomblé

Salvador § EDUFBA § 2019

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico

Lúcia Valeska Sokolowicz

Ilustrações da capa

Cloe Badner

Revisão

Elber Lima

Normalização

Kátia de Oliveira Rodrigues

Sistema de Bibliotecas — UFBA

Andreson, Jamie Lee.

Ruth Landes e A cidade das mulheres : uma releitura da antropologia do candomblé / Jamie Lee Andreson. - Salvador : EDUFBA, 2019.

233 p. : il.

ISBN 978-85-232-1962-8

1. Landes, Ruth, 1908-1991. 2. Etnologistas - Estados Unidos. 3. A cidade das mulheres. 4. Mulheres e religião - Salvador (BA). 5. Candomblé - Salvador (BA) - Aspectos antropológicos. I. Título.

CDD - 923

CDU - 929:39

Ficha elaborada por Evandro Ramos dos Santos CRB-5/1205

Editora afiliada à

EDITORA DA UFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n — Campus de Ondina

40170-115 — Salvador — Bahia

Tel.: +55 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br / edufba@ufba.br

Este livro é dedicado a todas as mulheres do candomblé,
principalmente aos sujeitos históricos, seus descendentes e afiliados
registrados nos arquivos e nas publicações de Ruth Landes.

ɟ

Agradecimentos

A pesquisa documentada neste livro teve início em 2011, quando, com apenas 20 anos de idade, fiz parte de um intercâmbio entre a University of California, Berkeley e a Associação Cultural Brasil-Estados Unidos (ACBEU), em Salvador, Bahia. Foi a partir desse primeiro contato com o Brasil e com a língua portuguesa que me interessei pela história brasileira e, principalmente, pelos estudos afro-brasileiros, especialmente aqueles relacionados a debates sobre a possível existência de uma democracia racial no Brasil e às comparações quanto a relações raciais entre os Estados Unidos da América (EUA) e o Brasil. Antes de realizar esse mencionado intercâmbio, preparei-me analisando as obras de Arthur Ramos e Edison Carneiro sob a orientação do professor Mark Healey na Berkeley. Certo dia, ele me presenteou com uma cópia de seu artigo “The Sweet Matriarchy of Bahia” sobre Landes e me permitiu acesso ao seu acervo pessoal. Confesso que, naquele momento, os debates e as teorias antropológicas me pareciam complexos demais para que me fizessem perceber a importância de Landes. Não imaginava o quanto cresceria em mim o interesse por sua obra e minha identificação com sua história.

Como pesquisadora, ainda durante o período de graduação, me aproximei do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), procurando informações sobre Edison Carneiro, sabia que ele havia atuado por lá na década de 1960-1970. Ali chegando, fui aconselhada a conversar com o professor Cláudio Pereira, que, ao me ver diante dele com tanta animação em relação aos trabalhos e a vida de Carneiro, imediatamente me perguntou, “Você já conhece a história de Ruth Landes?”. Inicialmente, confesso que fiquei ofendida por não ter considerado como relevante meu interesse em

realizar uma pesquisa especificamente focada em Edison Carneiro, como se eu só pudesse falar dos meus, por ser, no caso, uma mulher americana e branca pesquisando na Bahia. Hoje entendo quanto aquela orientação me inspirou e ajudou em minha formação acadêmica e pessoal. Agradeço profundamente ao professor Pereira por todo o apoio ao longo desta minha jornada, não apenas me emprestando livros, mas também orientando meu entendimento quanto aos estudos brasileiros e às dinâmicas da antropologia brasileira do século XX.

Já nessa primeira viagem, dediquei-me a realizar pesquisas na Biblioteca Central do Estado da Bahia, nos Barris, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) no Rio de Janeiro e, mais posteriormente no acervo de Landes, The Ruth Landes Papers na National Anthropological Archives (NAA) do Smithsonian Museum em Washington D.C. fundamentalmente dedicada a buscar fontes primárias. Desde então, retornei várias vezes a Salvador, residindo, convivendo, pesquisando, estudando e me ligando profundamente ao tema. Em 2012, participei da Fábrica de Ideias, foi este meu primeiro encontro com o Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro). Depois, cursei disciplinas como aluna especial no Pós-Afro e me interessei por um programa que me pôde oferecer uma formação raramente encontrada em universidades americanas.

Tive a oportunidade de colaborar com o Museu Afro-Digital da Bahia, dirigido por Lívio Sansone e sua equipe, que em muito me estimulou a analisar a coleção de fotos de Ruth Landes. Jocélio Teles dos Santos, por sua vez, me prestou valiosa contribuição ao ajudar-me na revisão de meu primeiro projeto de pesquisa proposto ao Pós-Afro, generosamente me oferecendo comentários úteis e frequentemente colaborando comigo para a melhoria de minha redação em português. Não posso deixar de agradecer aos professores e africanistas Cláudio Furtado e Valdemir Zamparoni pelo que me transmitiram de conhecimentos sobre a história da África e sobre significativas abordagens nas Ciências Sociais, e também pelo apoio administrativo que me deram e pelo empenho para facilitar minha estadia no Brasil como aluna regular do programa do Pós-Afro. Lindinalva Barbosa também é merecedora de muitos agradeci-

mentos meus e também todos os alunos do Pós-Afro, meus colegas, pela paciência e atenção que a mim dedicaram ao longo desses anos.

Agradeço ainda a todos aqueles que ajudaram em minha formação de graduação na University of California, em Berkeley, incentivadores do desafio que precisei empreender nesse projeto. Primeiro, meu professor de História da América Latina, Mark Healey, ao estimular meu interesse pelos estudos afro-brasileiros e pelos trabalhos de Ruth Landes antes de eu ter conhecido a Bahia. Também não poderia deixar de agradecer à minha professora de português, Clélia Donovan. Em 2012, colaboramos para traduzir minha monografia da graduação do inglês para o português, parte do primeiro capítulo aqui incorporado é revisado para compor a estrutura deste livro.

Não posso deixar de registrar o apoio de professores da University of Michigan ao longo de meu doutoramento em Antropologia e História. Paul C. Johnson que me orientou em relação à teoria da fotografia e a como explorá-la nos estudos de candomblé, foi também de grande valia por me incentivar em levar adiante esta pesquisa no momento em que estava cursando disciplinas do doutorado, não deixando de me pôr diante de grandes desafios. Como não agradecer a professora de antropologia Gayle Rubin, especialmente pela orientação dada sobre os estudos feministas e o amadurecimento do conceito de matriarcado na antropologia, principalmente aquele que toma forma na década de 1970. Sem ela, eu não teria me dado conta para as complexidades e divergências de posições assumidas pelos movimentos feministas de então, ela me fez desenvolver um olhar crítico muito necessário para uma reavaliação das teorias de Landes na antropologia.

Quem também me foi de grande valia e me ajudou, num momento muito desafiador, foi minha generosa orientadora do Pós-Afro, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, autora do prefácio deste livro. É uma honra poder colaborar com uma antropóloga que tem tanto conhecimento e experiência na área. Sua rigidez quanto à qualidade da escrita foi decisiva para uma maior qualidade do produto final. Jamais me esquecerei da sua afirmação de que o conteúdo nunca está separado da forma, isso veio a marcar a construção de meus argumentos.

Pela revisão do texto, gostaria de agradecer a Agência Página Três, responsável pela primeira revisão, quando ele estava destinado à dissertação, a Armando Almeida, realizador da segunda revisão do livro e à Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), responsável pela última revisão, normalização e publicação desta obra. Como os revisores em diversos momentos comentaram ao tratar do papel do revisor, por buscarem pela clareza do texto, termina por cumprir o papel de orientador. Debater meus argumentos com eles foi iluminador, além de formativo quanto ao manuseio da língua portuguesa. Também agradeço aos comentários e sugestões feitos por João Reis sobre o primeiro capítulo da Linha de Pesquisa Escravidão e a Invenção da Liberdade, da Universidade Federal da Bahia e as leituras cuidadosas da dissertação feitas por Sally Cole, Peter Fry, Stefania Capone e Osmundo Pinho.

Por fim, é com prazer e muito amor que reconheço o apoio de toda uma família transnacional de que me cerquei. Principalmente, meu esposo Jonatas Borges Campelo, pelo apoio incondicional e cotidiano que me dedicou em todos os momentos. Sentimos viver questões paralelas com as vividas por Ruth e Edison, mas o importante é que no final vencemos. Agradeço também a Maísa Borges Campelo, minha sogra, uma mãe, que sempre cuidou de mim nos tempos bons e ruins, e me ensinou sobre a vida baiana mais do que puderam fazer as salas de aulas. Por último, minha família de sangue nos EUA, meus pais Kathleen e Michael Andreson, meus irmãos Kelly Brusch e Eric Andreson, que me apoiaram sempre que decidi morar em um mundo estrangeiro, desconhecido de todos eles. Por todos esses apoios e a ajuda financeira do Ruth Landes Memorial Fund e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), tive o prazer de revisitar a cidade das mulheres e repensar a experiência de Landes mais de 80 anos depois.

Conviver, enquanto mulher branca e estrangeira, na cidade de Salvador, ao longo de seis anos, me fez refletir diariamente sobre minha identidade, meus privilégios e o impacto da cor da pele e da aparência nas relações pessoais. Acompanhar a experiência de Ruth Landes me permitiu vivenciar e poder analisar historicamente o tratamento dado a mulheres não acompanhadas e estrangeiras, valorizadas pela aparên-

cia, mas menosprezadas pelo conhecimento. Minha tradução do artigo escrito por Landes em 1970a, incluído nesse livro, serve como uma reflexão das nossas experiências nesse campo de trabalho. Agradeço ao meu colega, o escritor e antropólogo Itamar Viera, que fez a revisão de minha tradução do artigo. Reconheço sempre que os tempos mudaram e nossas identidades se diferenciaram — ainda mais quando se leva em conta que ela era judia naqueles tempos —, mas reconhecendo também que as questões investigadas permanecem relevantes e com implicações de grande dimensão para se pensar sobre o impacto do racismo nas Américas e as desigualdades de gênero em nosso mundo.

Sem dúvidas, também tenho vivido muitos momentos desafiadores enquanto mulher na academia, como todas as mulheres devem passar em qualquer área de trabalho. Fui vítima de comportamentos machistas, como uma orientanda jovem trabalhando com professores prestigiados dentro de instituições respeitadas. Em várias instâncias, fiquei chocada como os atos, os comentários e as respostas tão naturalizados e aceitados pelas autoridades, a maioria também masculina. Espero que esse livro sirva para iluminar as dinâmicas de gênero na história da antropologia, como um estudo de caso, para entender como é que algumas pessoas são consideradas vencedoras e outras derrotadas, por quem e quando. Também procuro contar a história novamente de baixo para cima, em tempos diferentes, com novas interpretações e informações, e com a esperança de que possa ser contada várias vezes por novos interlocutores.

Em 1938-1939, eu e Edison ficávamos sem descanso entre o povo de santo, sempre pacientes, contentes e atentos para anotar e tirar fotos. Nunca utilizamos um gravador ou outro instrumento parecido. Raramente Edison anotava as coisas, mas tinha uma memória boa e sensibilizada. Ele produzia artigos para o jornal de Salvador sobre as atividades dos cultos; ele também escreveu livros e notas para mim, que ainda guardo. Pode se ver ele como um instrumento de absorver as impressões ao seu redor. Através dele eu entendi a escutar — a melhor técnica para perceber e entender as dinâmicas do campo.

(LANDES, 1970a, p. 134, tradução nossa)

Sumário

Prefácio

No primeiro capítulo do livro que ora prefacio, há uma foto, produzida em 1938, que reúne Heloísa Alberta Torres, então diretora do Museu Nacional, Rio de Janeiro, ladeada por Charles Wagley, Raimundo Lopes, Edison Carneiro, Lévi-Strauss, Ruth Landes e Luiz de Castro Faria. Os antropólogos Wagley, Lévi-Strauss e Landes tinham, respectivamente, 25 e 30 anos, e desenvolviam trabalho de campo no Brasil, sob a supervisão de Alberto Torres, provavelmente a mais poderosa antropóloga brasileira do seu tempo. Muito seguramente, se estivesse no Rio de Janeiro, teria posado para a foto o também jovem antropólogo norte-americano (27 anos) Buell Quain, que se encontrava entre os Índios Krahó, na fronteira do Maranhão com o Tocantins, em trabalho de campo para a sua tese de doutorado até o seu suicídio, em 02 de agosto de 1939, por razões completamente alheias aos índios e ao campo.[1]

Wagley, Landes e Quain seriam "alunos diletos" de Ruth Benedict, do Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, a quem os colegas e alunos atribuíam "uma preferência por estudantes em desacordo com o mundo a que pertenciam e de alguma forma desajustados em relação ao padrão da cultura americana. É possível que reconhecesse neles algo de si mesma, e os protegesse". (Bernardo Carvalho, *Nove Noites*, p. 10-11)

No tocante a Wagley, Benedict não colheria surpresas desagradáveis, antes pelo contrário. A sua bem sucedida trajetória, desenvolvida em grande parte no Brasil, contaria com trabalhos especialmente relevantes produzidos na Amazônia brasileira e atuação docente reconhecida a partir da Universidade da Flórida, Gainesville, até 1991, ano da sua morte.

1 O livro *Nove Noites*, de Bernardo Carvalho (Cia das Letras, 2003), trata da trajetória de Quain nos Estados Unidos e entre os Krahó, apoiado em documentos e testemunhos.

O mesmo, contudo, não é possível afirmar em relação a Ruth Landes, cuja experiência de trabalho no Brasil, particularmente na Bahia, lhe renderia muitas vicissitudes, como demonstrará, com riqueza de detalhes, Jamie Andreson. No seu caso também, a proteção de Benedict não seria suficiente para poupá-la de certos infortúnios.

Arthur Ramos (1949) e Melville Herskovits (1963) foram os desencadeadores e fomentadores de uma forte reação negativa que se seguiu à divulgação dos primeiros artigos de Landes apoiados no trabalho de campo por ela desenvolvido em terreiros de candomblé baianos. Os dois detinham posições hegemônicas nos campos das relações raciais e da religião afro-brasileira — um campo, ademais, francamente masculino, como assinala Jamie Andreson — e portaram-se com extrema vaidade e arrogância, transformando o que poderia ter sido uma crítica construtiva entre colegas em uma crítica deletéria, com graves consequências para Landes e, secundariamente, para Edison Carneiro. O campo acadêmico, por sua vez, apresentou-se sem atenuantes, i.e., "com suas relações de força, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros", se bem que sob formas específicas. (Pierre Bourdieu In Ortiz, R. (Org). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1983, p. 122)

No final de abril de 1938, em carta para Donald Pierson, que estivera em Salvador, em trabalho de campo para o seu futuro livro *Brancos e Pretos na Bahia*, entre 1935 e 1937, Ramos refere "ao maior prazer" em ser útil a Landes, através de quem recebera uma carta de recomendação de Pierson. Na sequência, ele revela estar pleiteando uma bolsa junto à Fundação Gugenheim — para cuja concessão o apoio de Robert Park, orientador de Pierson, será fundamental, como ele, pragmaticamente, lembra, com o objetivo de, nas universidades de Chicago e Northwestern ao longo de um ano, adquirir "a uniformidade metodológica de que tem necessidade para os seus estudos sobre o negro no novo mundo", ou, como reitera, "a unificação de visões sobre os problemas de raças e de culturas no Novo Mundo". Refiro a essa carta porque considero relevante ressaltar essa preocupação com "uniformidade metodológica" e de "visões".

Em 1942, quatro anos depois dessa carta, o prazer em ser útil a Landes dera lugar a uma vívida animosidade (Capítulo 2 de *Ruth Landes e A cidade das mulheres: uma releitura da antropologia do Candomblé*). Para quem pretendia unificar as visões sobre o negro no novo mundo, as descobertas de Landes, e a sua divulgação nos Estados Unidos, devem ter representado um grande abalo, plenamente compartilhado com Melville Herskovits. Ambos teriam se sentido desautorizados e, o que deve ter sido ainda mais impactante, por uma mulher jovem, bonita, que não os reverenciara, e que se deixara orientar, na Bahia, por um homem igualmente jovem — mais jovem até do que Landes — pobre e mulato. Para a Bahia da época, cuja classe dominante tinha veleidades aristocráticas, mas que, desde o fim do século XIX, com o declínio da agricultura de exportação, buscava manter as aparências do antigo fausto, o exemplo inter-racial do jovem casal de antropólogos deveria ser entendido como um desafio intolerável.

Edison Carneiro e Ruth Landes teriam formado uma parceria inseparável ao longo da estadia da segunda em Salvador pelo prazer mútuo de compartilhar experiências. Exercitariam, assim, uma troca generosa, do mesmo tipo daquela que deveria prevalecer entre pesquisador/pesquisado em uma situação idealmente simétrica. Ouso supor que Carneiro tenha desenvolvido com Landes, guardadas as especificidades, o mesmo relacionamento que mantinha com as grandes sacerdotisas dos candomblés baianos, a exemplo de Aninha, a grande líder do Axé Opô Afonjá, a quem ele parecia devotar grande admiração e afeição, ou seja, um relacionamento tendencialmente simétrico e, nesse sentido, complementar, muito distinto daquele que o ligava a Arthur Ramos. Jamie Andreson apresenta ao leitor um excelente quadro dessa parceria e das suscetibilidades que ela geraria.

Ao ler, pela primeira vez, *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, de Waldir Oliveira e Vivaldo Costa Lima (orgs.), pela editora Corrupio, Salvador, 1987, que eu considero um tributo tardio a Carneiro, por parte dos seus organizadores, e se tornou patente para mim a percepção de um relacionamento tendencialmente instrumental, no âmbito do qual "o pae das Religiões", como Carneiro denomina Ramos em carta de 30/XI/1936,

assegurava ao primeiro publicar livros através da Biblioteca de Divulgação Científica da Editora Civilização Brasileira, dirigida por Ramos, e a este lograr reciprocidade mediante provisão de dados e fotos para suas pesquisas. Carneiro expressava, claramente, a Ramos estar envaidecido com a sua amizade, colaboração e estímulo, pelos quais agradecia "de todo o coração" (p. 125). Não se sabe — pelo menos eu não sei — a reação de Ramos a essa quase devoção. O próprio fato de o livro referido apoiar-se em 34 cartas de Carneiro — no período 1936-1939 — e nenhuma carta de Ramos, bem como o eloquente silêncio de Thales de Azevedo, enquanto prefaciador, e de Valdir Oliveira e Vivaldo Costa Lima, organizadores, em face da ausência de cartas do destinatário, atestariam o desinteresse de Ramos pelo diálogo com o interlocutor, condenando Carneiro a um quase monólogo ou precária reciprocidade/correspondência? As cartas de Carneiro permitem também responder a questão: de forma descontínua e, portanto, fragmentária, os dois mantinham diálogo, graças aos esforços de Carneiro ("Escrevo, escrevo ... e nada de resposta", p. 115; "Suponho que você se lembra que me deve, no mínimo, duas cartas", p. 108; "Você nunca mais me escreveu..., p. 180). Aqui e ali, Carneiro aludia a Landes, sempre favoravelmente — "Ela é admirável — e muito mais inteligente do que nós podíamos imaginar" (p. 180).

***

Jamie Andreson relata — apoiada em uma análise sensível e competente das múltiplas variáveis que se entrecruzaram naquele já longínquo ano de 1938, e que reverberam até o presente, e no âmbito da qual a coleção de fotos de Landes se impõe como relevante acervo etnográfico do trabalho de campo desenvolvido — a história com a qual, muito sinteticamente, eu iniciei este prefácio, visando introduzir o leitor nos meandros do campo antropológico baiano do período e, simultaneamente, buscando suscitar o seu interesse para uma história que desvela esse campo através da interseção de várias trajetórias sociais.

Ao ser consultada por Jamie sobre o meu interesse em orientá-la em uma dissertação de mestrado cujo foco seria Landes anui, quase prontamente. Por que essa adesão quase automática, quando me encontrava, já, com um número significativo de compromissos, e não tinha maior

conhecimento prévio acerca da orientanda? Devo admitir que, desde que li *A cidade das mulheres*, fui surpreendida pelo estilo etnográfico de Landes — uma espécie de precursora do que, nos anos de 1980, saudaria-se como antropologia reflexiva ou pós-moderna, e que chacoalharia o cânone antropológico — e por uma certa ousadia interpretativa que denunciava, por sua vez, uma atitude algo desafiadora. A minha leitura foi solitária e realizada posteriormente ao meu período formativo na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA) — graduação e mestrado em ciências sociais/concentração em antropologia — o que me causou certo desconforto. Supus, desde então, que não se rompera o círculo crítico vicioso em relação a Landes. Bom testemunho disso é a Nota 1, elaborada por Vivaldo da Costa Lima, professor do Departamento de Antropologia da FFCH/UFBA, e de quem eu fui aluna e admiradora, no anteriormente citado *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*, p. 181-182: da sua estada entre nós, deixou alguns artigos sobre o candomblé e, especialmente, uma obra de "jornalismo etnológico", se posso assim chamar o seu livro *The City of Women* [...]".

Para minha surpresa, contudo, em artigo de 2004, "O candomblé da Bahia na década de 1930", *Estudos Avançados* 18 (52), ele referirá e citará *A cidade das mulheres*, oito vezes e com isenção.

Complementarmente, considerei muito interessante que uma jovem antropóloga norte-americana conduzisse uma investigação, a partir de uma instituição brasileira o Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro), sobre uma autora também norte-americana que, aqui e lá, fora alvo de críticas que não excluíra sequer colegas antropólogas do seu círculo imediato de pesquisa, a exemplo de Margaret Mead (v. Andreson, cap. 1). Prevalecia um código de conduta excessivamente austero e ao qual Landes, criada em um ambiente mais livre e social e culturalmente diversificado, não se conformava. Tomei em conta também que Jamie teria acesso a materiais de pesquisa ainda não consultados, o que de resto ocorreu, e, finalmente, supus que uma experiência de pesquisa intercultural seria proveitosa para orientanda e orientadora. Assim, de fato, aconteceu.

O resultado ora se apresenta ao leitor e é plenamente positivo. Os terreiros baianos estão, com suas belas e altivas mães, perenizados em fotos que constituem, ao lado da interpretação e da análise, um ponto alto do livro uma vez que, tal como enfatiza Jamie, complementam os registros escritos, em uma associação muito bem-sucedida, ao tempo em que funcionam como fontes históricas. Grande parte das fotos não foi, até agora, divulgada. Do mesmo modo, a troca de cartas — um gênero literário sumamente importante e que aqui se mostra iluminador dos percursos que se cruzam — entre os principais atores permite seguir os desdobramentos das tensões e a eclosão de conflitos, no âmbito de um jogo relacional em que os fatores pessoais interferem, decisivamente, nas avaliações científicas.

A contribuição teórica e metodológica de Landes não é, por outro lado, edulcorada, tampouco tratada com benevolência, mas criticada no que ela se mostra frágil, equivocada ou incompleta. O conceito de matriarcado é, desse modo, escrutinado em um espectro mais amplo que expõe a sua debilidade, não obstante ele abrisse caminho para estudos importantes sobre a matrifocalidade, a exemplo do estudo pioneiro de Klaas Woortmann (*A família das mulheres.* Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1987), que corrobora Landes tanto no que concerne à preponderância numérica de mulheres quanto da definição ideológica dos papeis centrais como femininos, p. 259, assim como a perspectiva de Landes da questão racial brasileira revela-se simplista ou quase meramente opositiva àquela prevalente nos Estados Unidos.

As críticas, contudo, operadas com a generosidade que faltou a Arthur Ramos e Melville Herskovits, entre outros, não abalam os fundamentos de *A cidade das mulheres*, antes reforçam a sua relevância para a renovação dos estudos sobre o candomblé na Bahia e para o debate em torno de temas que continuam candentes, tais como o poder das mulheres e a presença de homossexuais como agentes rituais preponderantes. Por outro lado, a relação afetivo-intelectual entre Landes e Carneiro encarada como absolutamente fundamental para o trabalho de campo de Landes e, igualmente, para e elaboração de *A cidade das mulheres*, é apresentada com todas as contradições que ela encerra, seja por fatores de diferenciação socioracial, seja pelo contexto político francamente desfavorável do Estado

Novo, marcado pelo autoritarismo e os fantasmas do anticomunismo, que reaparecem, entre nós, nesses tempos sombrios pós 2013.

Exorto o leitor a ler *Ruth Landes e a cidade das mulheres* uma releitura da antropologia do Candomblé, segura de que a leitura será profícua e muito agradável.

Salvador, Bahia, 6 de junho de 2018

Maria Rosário de Carvalho

Apresentação

Em 1938, a antropóloga americana Ruth Landes aportou em Salvador da Bahia para, junto com Edison Carneiro, um jornalista baiano com imenso conhecimento e familiaridade com os candomblés, estudar o que denominou a vida dos negros. Agora em 2019, oitenta anos depois, uma outra jovem Americana, Jamie Andreson, publica seu primeiro livro sobre a experiência de pesquisa de Ruth Landes na Bahia, das publicações que dela resultaram, e o seu legado para a antropologia e o estudo dos candomblés da Bahia. Além disso, publica, pela primeira vez em língua portuguesa, um artigo instigante de Landes de 1970, no qual ela lembra a sua experiência no Brasil e discorre sobre as especificidades das experiências de antropólogas mulheres em geral.

Ao longo da sua pesquisa no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Jamie consultou muitas fontes arquivísticas no Brasil e nos Estados Unidos. Além disso, morando e estudando em Salvador, ela experimentou algo que lembra as palavras da própria Ruth Landes: "Aprende-se a amar a cultura e encontrar amigos nela, e através do amor dos amigos, a tradição estrangeira se torna "minha" também. O Brasil me trouxe esse fruto em grande medida".

O resultado dessa experiência de pesquisa documental e convivência com os baianos, acoplado ao uso criterioso de fotografias para enriquecer e questionar alguns trechos de *A cidade das mulheres*, de Landes, é este livro que brilha como brilha o livro da sua predecessora. Também como *A cidade das mulheres*, este é um livro ao mesmo tempo sofisticado e em linguagem direta e acessível.

É sobretudo uma história de amor, um amor que durante anos não ousava falar o seu nome, entre Landes e Carneiro. Juntos, andaram pelos terreiros, trocaram opiniões e se fotografaram mutuamente. Diz Jamie

que em vez de considerar o aspecto romântico de seu relacionamento como algo "insignificante, indecente ou vergonhoso como alguns de seus contemporâneos", o trataria "como um fator decisivo para o amadurecimento de suas conclusões e para a produção de seus dados etnográficos". Assim, podemos perceber a riqueza e tristeza da experiência da pesquisa e amor para ambos os participantes.

Mas o livro da Jamie trata também do ódio. Não é novidade o quanto Landes sofria do antagonismo explícito dos grandes africanistas da época, Melville Herscovits, Artur Ramos e até Roger Bastide, que tanto criticaram o estilo e principais achados dela; a maciça presença de mulheres poderosas nas lideranças dos candomblés, e a afluência de jovens gays para os terreiros onde receberam santuário num mundo extremamente hostil. Mas Jamie apresenta uma outra evidência contundente. Rudiger Bilden, jovem e promissor estudioso do Brasil que foi incumbido de orientar Landes para a sua pesquisa na Bahia na Universidade Fisk, escreve para Ramos dizendo que teria sido "forçado a recolher a recomendação que lhe fiz sobre ela, já que não estou impressionado com a sua personalidade, nem sua seriedade de propósitos e preparação para a tarefa".

Mas Jamie Andreson mostra que, apesar de tanto ódio por parte do *establishment* dos estudos afro-americanos no Brasil e nos Estados Unidos da época, o livro de Landes foi mesmo assim aclamado por outros como um documento fundamental para os estudos do candomblé da Bahia bem como uma importante inovação na maneira de escrever etnografia. Não há dúvida de que os achados de Landes e Carneiro na década de 1930 abriram o caminho para continuadas discussões, amistosas e nem tanto, que atestam tanto para a qualidade do trabalho da dupla quanto para a continuada importância do candomblé na vida social e acadêmica do Brasil e alhures. Eis o imenso valor do livro de Jamie Andreson.

Peter Fry

Introdução

Desde a sua chegada ao Brasil, em 1938, a antropóloga norte-americana Ruth Landes criou laços que a ligaram ao Brasil para sempre. Landes cresceu numa família judia em Nova Iorque e foi assistente social no bairro negro do Harlem após se formar em Sociologia pela New York University, durante o movimento denominado Harlem Renaissance, a "explosão" cultural, social e artística de afro-americanos que teve lugar no Harlem entre o fim da Primeira Guerra Mundial e meados dos anos trinta do século XX. Ela frequentou um templo de seguidores de Marcus Garvey do caribe e interagiu com negros judeus, formando alianças entre as duas comunidades perseguidas. (LANDES, 1967a) Foi treinada em antropologia durante o doutorado na Columbia University, sob a orientação de Franz Boas e Ruth Benedict. Landes havia feito pesquisas de campo entre comunidades indígenas, nos EUA e Canadá, para a dissertação de doutorado na Columbia University, antes de focar em estudos afro-americanos. Sua preparação para a pesquisa sobre os "negros brasileiros" se iniciou na Fisk University, no sul dos EUA, em 1937, junto com outros estudiosos proeminentes da época, tais como Robert Park, Charles Johnson, Donald Pierson, e Franklin Frazier. Com 30 anos de idade, Landes chegou ao país com a intenção de estudar "a vida dos negros" como um contraponto à segregação oficial nos Estados Unidos. Naquela época, norte-americanos celebravam o Brasil como uma democracia racial, cujas relações entre as raças eram mais favoráveis e a mestiçagem racial mais permitida.

Em geral, a trajetória de Ruth Landes no Brasil é bem conhecida entre os acadêmicos interessados nos estudos afro-brasileiros e principalmente questões de gênero nas religiões de matriz africana no Brasil. (ALONSO, 2014; BIRMAN, 1995; BRAGA, 2014; CAPONE, 2004; CASTILLO, 2008; COLE, 1995, 2003; CORRÊA, 2000; CUNHA, 2004, 2005; DANTAS, 1988; FRY, 1982; HEALEY, 1996; JOHNSON, 2002; MATORY, 1988, 2005; ROMO,

2010; SILVA, 2000) Ela chegou ao Rio de Janeiro em maio de 1938 para estudar a língua portuguesa, antes de realizar as pesquisas na Bahia. Lá, conheceu Arthur Ramos e Heloísa Alberto Torres, que a introduziram entre os estudiosos do negro no Brasil e outros pesquisadores estrangeiros, até da mesma universidade de Landes, a Columbia. Quando chegou a Bahia, conheceu Edison Carneiro e, juntos, realizaram pesquisas nos candomblés mais conhecidos de Salvador — o Gantois, Ilê Axê Opô Afonjá e Engenho Velho e candomblés *caboclos,* como o de Mãe Sabina. Foram essas pesquisas e a colaboração com Edison Carneiro que colaboraram para a escrita da etnografia *A cidade das mulheres*, que foi publicada em inglês em 1947 e em português apenas em 1967.

Landes foi bastante criticada por Arthur Ramos a partir da publicação de artigos sobre o matriarcado e a homossexualidade masculina nos candomblés na década de 1940. Foram Ramos e o seu colega norte-americano Melville Herskovits que mais prejudicaram a carreira futura de Landes e o seu legado na antropologia dos EUA. Apesar disso, os trabalhos de Landes são bem citados e conhecidos entre os estudos afro-brasileiros e fazem parte do desenvolvimento do campo. A sua etnografia impactou o conceito de matriarcado nos candomblés da Bahia e ainda é lida entre aqueles interessados na religião afro-brasileira, principalmente durante as décadas de 1930 e 1940, uma época fundamental para o estabelecimento do candomblé na sociedade baiana.

Landes deixou muita documentação da sua estada no Brasil, desde suas aulas de português a seus encontros com Heloísa Alberto Torres, no Rio de Janeiro, sua chegada de barco à Bahia, visitas aos terreiros de candomblé e participação em festas populares, como a Lavagem do Bonfim. Essa documentação, além de variada, permanece como fonte instigante em diversos formatos, inclue cartas, correspondências, fotos, cadernos, artigos, memórias e manuscritos, publicados e não publicados. Apoiada em uma pesquisa histórica dos arquivos de Ruth Landes, Edison Carneiro e de Arthur Ramos,[1] essa obra trata do tempo em que Landes passou

1 Os arquivos acessados são: Ruth Landes Papers (RLP), National Anthropological Archives (NAA), Smithsonian Museum, Washington D.C., EUA. O Centro de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), Museu Edison Carneiro, Rio de Janeiro. O Acervo Arthur Ramos (AAR), Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. As citações subsequentes utilizam apenas as abreviaturas dos arquivos.

na Bahia, dos relacionamentos que cultivou durante a pesquisa de campo, dos produtos de tal pesquisa e das implicações de seu trabalho para estudos subsequentes.

É inevitável, para o objetivo que aqui se persegue, observar alguns aspectos específicos da experiência de Landes no Brasil, seu percurso pelos candomblés e também identificar com quem ela interagiu. Como foi seu relacionamento com Edison Carneiro? Como se originou a controvérsia entre ela, Melville Herskovits e Arthur Ramos? Como surgiu sua teoria do matriarcado e quais foram seus interlocutores? Este livro se propõe a buscar respostas investigando as relações pessoais entre antropólogos da época, que tiveram grande influência sobre o desenvolvimento de teorias e de metodologias neste campo de estudos. Mesmo que sua etnografia *A cidade das mulheres* aborde algumas dessas questões, ela apenas oferece uma reconstrução da experiência feita anos depois e uma visão parcial dos acontecimentos e relacionamentos no campo de pesquisa. A presente investigação, principalmente na parte concernente à pesquisa histórica, possibilita um entendimento mais profundo e mais próximo à experiência vivida por Landes e confere maior luz à construção das teorias apresentadas em suas publicações. No final, também considera o impacto dos trabalhos em vários campos de estudo subsequentes, como nos estudos afro-americanos, na antropologia feminista e africanista, e nos estudos pós-modernas, como a antropologia reflexiva.

Ao tomar-se por base boa parte das coleções de correspondências entre os estudiosos da época, percebe-se como a afetividade entre eles pesou sobre o reconhecimento do trabalho de Ruth Landes, marginalizando-a e prejudicando-a profissionalmente, e, em diferente dimensão, também a vida profissional de Edison Carneiro. Ao mesmo tempo em que se constata como alguns informantes-chave impactaram sobre os resultados da pesquisa de Landes e, não menos, nas mudanças que ocorreram no processo de elaboração da etnografia. Fortalece esta impressão a coleção de fotos realizadas durante a pesquisa de 1938-1939, elas revelam e complementam o que aqui se observou. A investigação que aqui se empreende também se constitui de um esforço por traduzir fontes do acervo de Landes e da academia norte-americana e, assim, poder

contribuir para melhor contextualizar essas informações com as que encontramos no Brasil. Com esse propósito, a autora, junto com o revisor, traduziu trechos das fontes que foram selecionadas para ilustrar o que aqui se argumenta, publicando os originais em notas de roda pé.

Acrescenta-se a esse esforço de tradução a publicação do artigo escrito por Ruth Landes em 1970a, "A woman anthropologist in Brazil" disponibilizado pela primeira vez em português. A inclusão do artigo oferece a visão de Landes sobre sua própria experiência de campo, escrito depois de sua segunda viagem para o Rio em 1966-1967. É a primeira vez que ela fala abertamente sobre os desafios que enfrentou durante sua pesquisa de campo no Brasil, em 1938-1939, principalmente as suposições de que as pessoas tinham sobre sua estadia, sua identidade e seus relacionamentos na Bahia. Ela relata em detalhes a perseguição da polícia e sua expulsão da Bahia por ser considerada uma comunista ao lado de Carneiro. Também conta com carinho sua colaboração com Carneiro e a apreciação de seu apoio e sua ajuda ao longo da pesquisa, mesmo sem mencionar explicitamente nenhum elemento mais íntimo desse relacionamento.

O caso de Landes serve como um rico exemplo para discutir a metodologia da pesquisa de campo e os laços pessoais no estabelecimento dos estudos afro-americanos. A partir de seus relacionamentos no campo, sua proximidade aos informantes negros e seu relacionamento com o etnógrafo e jornalista Edison Carneiro, Landes se envolveu em controvérsias que prejudicariam sua carreira como antropóloga. Essas controvérsias tiveram relação com seu comportamento como uma mulher divorciada no campo e com sua "racialização" como uma branca associada às comunidades negras.[2] As várias críticas de Landes apontam para a presença de políticas de reconhecimento, alianças e relações de poder em termos de raça e gênero dentro da antropologia e dos estudos afro-brasileiros durante as décadas de 1930-1950. Landes participava de

2 Mariza Corrêa aponta como, por seus relacionamentos e proximidade aos negros, "[...] Landes foi 'racializada', por assim dizer, no contexto da antropologia norte-americana da época, e que sua trajetória se aproxima, assim, muito mais da de Zora Neale Hurston do que da de suas outras colegas brancas, herdeiras da tradição boasiana" (CORRÊA, 2003, p. 251).

discussões centrais para o desenvolvimento dessas disciplinas e, portanto, merece uma reavaliação, de modo a que se entendam melhor as implicações e os legados de sua experiência e de seus trabalhos.

Como uma reflexão pós-moderna sobre a disciplina da antropologia, o estudo de Ruth Landes levanta as seguintes provocações: como os métodos diferentes de pesquisa produzem resultados diferentes? Quais pesquisadores, devido a suas identidades, experiências de vida e abordagens, são capazes de entender seus sujeitos, e, portanto, representá-los justamente? Como é que Landes conseguiu acessar e capturar as experiências das mulheres — em comparação às outras etnografias da época — criando um registro e acervo dos interlocutores do campo? E por que esse trabalho foi posteriormente desvalorizado e negado por outros pesquisadores, majoritariamente masculinos, da época?

A análise de fontes primárias, a partir de uma perspectiva histórico-cronológica, permite uma recriação da experiência de pesquisa de Landes e seu percurso em Salvador, seu roteiro e cronologia de pesquisa nos candomblés, seu relacionamento com Carneiro e outros informantes, e o seu interesse pelas mulheres e crianças nos terreiros. A pesquisa está baseada em fontes primárias, iniciou-se com as 52 cartas trocadas entre Landes e Carneiro desde que se conheceram, em 1938, até 1970, esta última, escrita dois anos antes do falecimento dele. Sally Cole destaca o fato de Ruth Landes ter guardado as cartas de Carneiro e as ter doado junto com seus materiais profissionais para compor seu acervo no Smithsonian Museum, algo que não o fez com as cartas trocadas com outros namorados que teve ao longo de sua vida, incluindo o professor Elmer Imes da Fisk University. (COLE, 2003, p. 269) Esse trabalho também utiliza as correspondências entre Arthur Ramos e colegas da época, principalmente Rudiger Bilden e Guy Johnson, que discutiram a formação de Ruth Landes na Fisk University no estado de Tennessee nos EUA, sua chegada à Bahia e formularam alianças contra os trabalhos dela. Essas correspondências, previamente não investigadas nas discussões sobre Landes no Brasil, sugerem como foram formuladas as críticas pessoais e profissionais dirigidas a ela.

Além das cartas, a pesquisa utiliza a coleção de fotos de Ruth Landes, que fornece uma oportunidade rica para rever e reanalisar sua experiência de campo. Nesse sentido, apresento uma etnografia do arquivo para reconstruir sua experiência no campo de pesquisa por meio de fontes históricas, algo que também foi anteriormente abordado por Olívia Maria Gomes da Cunha. (CUNHA, 2004, 2005) A documentação fotográfica revela a aproximação aos informantes e sua experiência de campo a partir de fontes novas. As imagens oferecem uma cronologia e um mapa espacial de sua pesquisa, assim como uma oportunidade de reavaliar a experiência de campo com fontes que, às vezes, reforçam, e noutras, contradizem sua etnografia. A análise fotográfica trata de teorias como a materialidade e a intersubjetividade da foto como uma fonte antropológica na investigação de materiais visuais de vários líderes dos candomblés da época.

Os três capítulos seguem os procedimentos empregados no processo de elaboração do trabalho etnográfico de Landes. O primeiro capítulo examina o treinamento de Landes na Columbia University sob a orientação de Franz Boas e Ruth Benedict. Ela é classificada, metodologicamente e teoricamente, entre os chamados "boasianos"[3] durante o período fundamental da disciplina nos EUA, para entender melhor sua abordagem de pesquisa na Bahia. (LAPSLEY, 1999; STOCKING, 1992) Depois, vê as dinâmicas de sua preparação na Fisk University, em Tennessee, entre os estudiosos do negro. A partir das fontes primárias acessadas no Arquivo Arthur Ramos, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, essa parte revela como Landes foi recebida por colegas e apresentada a Ramos, preconceituosamente, antes de chegar ao Brasil. A investigação das relações entre Landes, Carneiro, Ramos, Herskovits e demais antropólogos é relevante porque eles influenciaram o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros em termos dos temas investigados e metodologias de pesquisa durante o período.

O segundo capítulo trata da experiência de pesquisa de Ruth Landes no campo através da sua coleção de fotos. O acervo tem mais de 400

3 O termo "boasianos" se refere aos alunos que foram treinados por Franz Boas na Columbia University, criando uma tradição de antropologia também compartilhada pela orientadora de Landes, Ruth Benedict.

fotos tiradas por Landes — e algumas por Carneiro — durante o percurso pela cidade de Salvador e nos terreiros de candomblé. Esta análise revela algumas tendências de Landes como fotógrafa e as situações que fotografou. Para representar a diversidade de fotos feitas por Landes e as possíveis análises, esse capítulo apresenta alguns exemplos, principalmente no foco de Landes sobre as mulheres e crianças nos terreiros que pesquisava. Afirmo que essa atenção conferida às mulheres como sujeitos principais da religião marca seu interesse nas relações de gênero e demonstra como conceituou sua tese de matriarcado nos candomblés. Considero, também, as fotos como fontes históricas que fornecem informações sobre a organização e as atividades dos terreiros na época em que foram tiradas. Explora a cultura visual dentro dos candomblés para mostrar como os sujeitos fotografados estavam interpretando as fotografias e câmeras naquela época. O exemplo das fotos da Mãe Aninha — Eugênia Anna Santos, que havia falecido alguns meses antes de Landes chegar ao Brasil, em 1938 — do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, que circulavam entre praticantes, simpatizantes e estudiosos do candomblé que contribuíram para a representação e produção de conhecimento sobre a religião. Aponto como a versão do candomblé divulgada por figuras carismáticas e públicas, como Mãe Aninha e Martiniano do Bonfim, influenciou muito as conclusões do livro de Landes.

Ao longo da análise, faço uma leitura comparativa das fotos e da etnografia para suplementar as informações incompletas fornecidas por cada uma. A análise explorará as rasuras que ocorrem no processo de escrita, em que a narrativa representa a experiência a partir de anotações, materiais de pesquisa, lembranças e memórias, enquanto as fotos representam a experiência a partir do momento da captação de imagens. As duas, portanto, são apenas fragmentos de uma experiência vivida por Landes e as pessoas no campo.[4] É por isso que uma análise cruzada dessas fontes é tão rica para ampliar as potencialidades das duas. Além disso, outras fontes

4 Essa ideia é bem explicada por Sylvia Caiuby Novaes: "Ninguém fotografa a realidade ou a sociedade. Tal como a etnografia, a fotografia nos dá a sensação de incompletude, nem uma nem outra abarcam tudo, são sempre fragmentárias, recortam um campo sobre o qual se aprofundam, num mergulho que é, ao mesmo tempo, sensível e inteligível" (NOVAES, 2014, p. 30).

primárias, como as cartas pessoais, permitem ampliar perspectivas do cenário vivenciado por Landes e suas interações no campo de pesquisa e os estudos afro-americanos. Esses cruzamentos de fontes variadas informam as análises apresentadas ao longo do livro.

Após a discussão da pesquisa de campo de Landes, o quarto capítulo trata do processo de publicação de seus primeiros trabalhos em inglês, baseados nas pesquisas feitas na Bahia — primeiramente, os artigos "A cult matriarchate and male homosexuality" (Matriarcado cultural e homossexualidade masculina) e "Fetish cult worship in Brazil" (O culto feitichista no Brasil), publicados em 1940, e a etnografia *The City of Women*, publicada em 1947. Discute-se também as resenhas do livro entre jornais, o público e colegas nos EUA e a recepção por Edison Carneiro e Arthur Ramos, no Brasil, incluindo a controvérsia entre os dois em relação à metodologia da pesquisa, o estilo "não científico" do livro e as conclusões teóricas em relação ao gênero e à homossexualidade na religião afro-brasileira. O capítulo coloca as visões e metodologia de Landes entre os debates de Melville Herskovits e Franklin Frazier no campo dos estudos afro-americanos e discute como as alianças teóricas se relacionam, intimamente, com relacionamentos pessoais entre tais acadêmicos.[5]

Esses trabalhos de Landes criaram uma base para debates futuros sobre o gênero e a sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Suas observações "foram intensas novidades na época". (FRY, 2002, p. 23) Como afirma Mariza Corrêa (2002, p. 150), "Landes expôs uma fratura de gênero na análise dos cultos afro-brasileiros que merece atenção até hoje". Após as fortes críticas recebidas por Landes via Ramos e Herskovits, poucos escreveram sobre o assunto do matriarcado e homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. Na década de 1960, René Ribeiro confirmou as observações de Landes em relação à proeminência da homossexualidade masculina nos cultos do Recife, em Pernambuco. Novamente em 1972, Seth e Ruth Leacock relataram um fenômeno parecido. (FRY, 1995) No campo dos estudos afro-brasileiros, Roger Bastide, apesar de ser um dos poucos a elogiar os trabalhos de Landes, negou uma liga-

5 Peter Fry (2002, p. 25) expressa essa dinâmica eloquentemente: "É como se as posições teóricas fossem sinais diacríticos para as alianças de amizade, ou, quem sabe, vice-versa".

ção entre os homens homossexuais e os candomblés. (BASTIDE, 1978; COLE, 1995; FRY, 1995) Peter Fry investigou novamente os cultos de Belém, no Pará, para testar hipóteses anteriores e mostrou que, no contexto etnográfico, os homens gays não entraram no culto pelo desejo de ser mulheres, como Landes tinha proposto. (FRY, 1982; LANDES, 1940a) Em contraste, Fry observa como os cultos afro-brasileiros têm elementos estruturais que criam um espaço no qual os homens gays podem se expressar e se unir a outros marginalizados pela sociedade brasileira. Patrícia Birman (1995), novamente, abriu o assunto da sexualidade nos terreiros de umbanda no Rio de Janeiro e destacou a possessão corporal como um papel estruturalmente feminino e, portanto, com participação aceitável para homens feminizados. Esses são apenas alguns exemplos dos debates desencadeados na academia brasileira após os trabalhos de Landes, e que são discutidos em detalhes no capítulo três.

O conceito do matriarcado foi reforçado, décadas após a publicação da etnografia, pelos terreiros nagôs — como o Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá e Engenho Velho — e entre os descendentes dos informantes que Landes entrevistou. Em 2005, foi lançado o documentário *A cidade das mulheres*, inspirado no trabalho de Ruth Landes e sua defesa da linhagem matriarcal do candomblé nagô na Bahia. O diretor Lázaro Faria, em colaboração com a escritora paulista e primeira *Agbeni Xangô* do Ilê Axé Opô Afonjá, Cléo Martins, entrevistou algumas mães e filhas de santo dos candomblés mais conhecidos na Bahia, incluídas Mãe Stella, Mãe Carmen e Mãe Giselle Cossard, entre outras. Nas entrevistas, elas confirmam a existência do matriarcado na tradição de seus terreiros. Segundo Fábio Batista Lima, o livro de Landes circulou no Opô Afonjá, foi lido por Mãe Stella, e inspirou um grupo de estudos entre várias filhas de santo. (LIMA, 2003) Na academia, a professora Maria do Rosário Carvalho inseriu o livro de Landes nas disciplinas e seminários no departamento das Ciências Sociais da UFBA, inspirando vários debates. Além disso, vários livros que tratam da *intersectionality* (CRENSHAW, 1991) de gênero e raça na Bahia citam Landes em seus trabalhos, referindo-se a Salvador como “a cidade das mulheres”, um ponto de partida para discutir as vidas das mulheres negras e sua importância como che-

fes de família. (BERNARDO, 2003; GARCIA, 2006; HAUTZINGER, 2007; HITA, 2014; LIMA, 2005) Essa persistência da representação da Bahia produzida por Ruth Landes mostra a relevância e o impacto de sua pesquisa nos estudos de candomblé no país onde ela permaneceu por apenas 14 meses. Hoje algumas antropólogas feministas consideram-na uma pós-modernista de sua época esquecida e negada na antropologia norte-americana, principalmente pelo estilo narrativo, que focalizou questões de gênero e raça quando poucos deram vozes às mulheres. (BEHAR; GORDON, 1995; COLE, 1995)

A pesquisa histórica sobre Ruth Landes na Bahia serve para melhor determinar como foram construídas suas teorias do matriarcado e homossexualidade no candomblé a partir de interações com informantes no campo. Fontes primárias, como cartas pessoais e fotos tiradas no campo, oferecem boas perspectivas sobre sua formação nos estudos afro-brasileiros, as alianças criadas e as implicações para o desenvolvimento do campo de estudos. Seu relacionamento com Edison Carneiro e as críticas que recebeu após a pesquisa sugerem como Landes foi tratada e as dificuldades enfrentadas enquanto mulher no campo de pesquisa, bem como no campo profissional da antropologia. Apesar desses desafios, o legado de Ruth Landes permanece na Bahia e em várias áreas de estudo. Sua etnografia persiste como uma fonte rica de informações sobre os candomblés baianos da década de 1930 e ainda é utilizada por leitores atualmente. Sua história, que se encruza com a de Edison Carneiro, tem sido inspiradora e iluminadora para muitos ao longo dos tempos, provocando debates e discordâncias teóricas que revelam as grandes divisões e desigualdades sociais, principalmente em termos de raça e gênero.

CAPÍTULO 1

Ruth Landes e os estudos afro-brasileiros

Iniciação antropológica

Ruth Landes nasceu no ano de 1908 na cidade de Nova Iorque, em uma família judia e de imigrantes da Rússia. Seu pai era um operário, militante socialista, comprometido com o sionismo e com a fundação do sindicato Amalgamated Clothing Workers of America (ACW). (COLE, 2003, p. 24) Numa palestra, Landes descreveu a sua infância da seguinte forma, "eu me socializei, ou meus pais me socializaram, em círculos que incluíam estudiosos, artistas, sindicalistas, jornalistas, todos negros".[1] (LANDES, [19--], p. 4) Após se formar em Sociologia, em 1928, na New York University (NYU), ela trabalhou como assistente social no Harlem, em Nova Iorque, bairro de maioria negra. Antes de fazer doutorado em antropologia na Columbia University, ela concluiu um mestrado na área de assistência social. A educação de Landes em Nova York, como filha de imigrantes judeus e socialistas, a fazia ter afinidades com as comunidades negras e marginalizadas desde muito

1 Original em inglês: "I moved in circles, or my parents did, that included Negro scholars, artists, union leaders, newspapermen". (LANDES, [19--], p. 4)"

cedo, e a moldar valores morais e sociais que influenciaram seus trabalhos antropológicos.

Landes se casou pela primeira vez em 1929, aos 20 anos, com o filho de um amigo da família, divorciando-se poucos anos depois, antes mesmo de realizar suas pesquisas de doutorado. Esse casamento frustrado fez com que Landes questionasse a instituição matrimonial em si mesma, os papéis reservados ao gênero, e ao que dela era esperado como cidadã americana, mulher, branca, e de classe média. Vivia-se em uma época em que se falava de uma *New Woman*, em referência às mudanças que então se vivia em termos de gênero e às expectativas para as mulheres nos EUA e na Europa, devido a fatos ocorridos durante a década de 1920, período marcado pela cultura da liberdade feminina nos *flappers*, momento em que surge o primeiro movimento feminista nos EUA (First Wave Feminism).

A identidade judia e a posição social oriunda da classe trabalhadora a tornaram uma aluna *deviant* (desviante), perfil preferido pela orientadora que a acompanharia, a antropóloga Ruth Benedict. Em 1932, sob a orientação de Benedict, Landes começou a pesquisa de campo nas comunidades indígenas Ojibwa, Sioux e Potawatomi nos Estados Unidos e Canadá. Suas pesquisas entre os Ojibwa se basearam na colaboração com uma informante chave, a idosa Maggie Wilson, que com ela compartilhou histórias, lendas e tradições de seu povo, particularmente quanto ao papel das mulheres e às dinâmicas de gênero na tribo. Para Landes, Wilson relatou a história de vida dos indivíduos da comunidade. É assim que se consolida uma intensa colaboração e uma amizade duradora, que, em parte, se deveu a algumas identificações enquanto mulheres divorciadas. (COLE, 2009) O livro *The Ojibwa Woman* (1938), resultado dessa pesquisa, expõe a diversidade de experiências das mulheres naquela comunidade indígena e reproduz vários trechos do depoimento de Wilson como principal fonte de suas análises, relatando vários casos, nos quais as mulheres assumem papéis masculinos e ganham respeito e autoridade. Ao final, ela conclui constatando como as mulheres são geralmente consideradas inferiores aos homens na cultura Ojibwa, prin-

cipalmente na esfera religiosa. Esses dados se diferenciariam bastante daqueles encontrados posteriormente em suas pesquisas na Bahia. Seus livros mais influentes *The Ojibwa Woman (*1938) e *The City of Women* (1947) documentaram as vozes de mulheres subalternas e evidenciaram "os papéis, anteriormente esquecidos, que mulheres, como indivíduos, ocupavam na sociedade".[2] (NORD, [19--], p. 5)

Landes estudou com os fundadores da antropologia norte-americana na Columbia University. Fascinou-se com as aulas de Ruth Benedict, focadas em questões do destino do indivíduo diante dos constrangimentos da cultura. (COLE, 2002) Sob a orientação de Benedict e Franz Boas, ela inicia-se em metodologias de pesquisa de campo e, ao lado de colegas como Margaret Mead, Edward Sapir, Gladys Reichard e Alfred Kroeber, passa a fazer parte da *salvage anthropology* (antropologia de salvamento). O projeto dos "boasianos" — aqueles que seguiam as orientações de Franz Boas — era documentar e classificar os remanescentes de culturas que estavam supostamente desaparecendo com a modernidade devido ao suposto confronto de culturas. Em geral, não reconheciam raça como categoria de classificação de humanos e a mesclaram com a "cultura". Enfatizavam a diferença cultural entre os povos no mundo e o desenvolvimento histórico de suas culturas, negavam o evolucionismo da época. Boas destaca como cada sociedade é produto de sua própria história, e que toda cultura tinha que ser observada segundo sua história e configuração ambiental, algo que etnógrafos como Landes levaram muito a sério. (COLE, 2003) A antropologia de Boas se transformou no estudo da cultura, e não da raça, desviando-se das raízes do determinismo biológico para se aproximar de um entendimento mais complexo da história, da etnicidade, da cultura e da sociedade. (LAPSLEY, 1999)

Benedict apresenta sua teoria em *Patterns of Culture* (1934), conduzindo-a para um campo de estudo que considera culturas como uma totalidade com que os indivíduos se conformavam, ele via as culturas

2 Original em ingles: "bring to light the previously ignored roles women, as individuals, play in society". (NORD, [19--], p. 5)

como entidades fixas que se conformavam a padrões de comportamento. A partir de uma visão psicológica, essa noção de cultura passou a explicar as relações dos indivíduos com a totalidade e a influenciar os alunos de Benedict e antropólogos que lhes sucederam na criação de uma escola de pensamento chamada *School of Culture and Personality.* A maioria dos projetos do final da década de 1920 e do princípio da década de 1930 se apoiava nessa teoria, exposta pelos "boasianos" nas pesquisas sobre os povos indígenas nos Estados Unidos. A ênfase nos estudos dos povos indígenas nos Estados Unidos pode ser entendida como uma consequência da criação de reservas após o genocídio dos nativos americanos durante a colonização dos Estados Unidos.

Entretanto, nem todos os "boasianos" concordavam entre si, quanto às teorias até então desenvolvidas sobre cultura e raça. Depois dessa fase inicial das pesquisas antropológicas conduzidas na Columbia University, seus alunos ampliaram seu leque de interesse, passaram a se dedicar a assuntos e a regiões mais variados, voltaram-se para diferentes direções. Margaret Mead, aluna de Benedict, pesquisou a adolescência em Samoa, na Polinésia, e, junto com Sapir e Benedict, desenvolveu o que seria chamado a *School of Culture and Personality* (Escola de Cultura e Personalidade), influenciada por conceitos psicanalíticos. Para os "boasianos", a interação cultural em meio à diversidade é um fenômeno psicológico, a ser tratado como um tema, um foco, um estilo, ou um padrão, e não como uma estrutura ou um sistema, tal qual desenvolvido pela tradição britânica da antropologia. (STOCKING, 1992) Coerente com esta visão, Landes também tentou contribuir com elaborações psicanalíticas em um artigo sobre a homossexualidade no candomblé e um manuscrito para o projeto de Gunnar Myrdal, "O Ethos do Negro no Novo Mundo". (LANDES, 1939c) Os dois trabalhos receberam várias críticas de Mead e do psicanalista brasileiro Arthur Ramos, acusado-a de faltar em termos de teorização e do uso de métodos científicos.

Nem todos compartilhavam do mesmo ponto de vista quanto às teorias de cultura e raça. Alunos desta fase inicial da Columbia University, os depois chamados "boasianos", imprimiram outras direções aos seus estudos. Estudos do negro nos EUA e no Brasil estavam focados nos de-

nominados processos de "aculturação" de vários elementos raciais que "estavam acontecendo no mundo como resultado de um 'contato cultural' intensificado, característico do mundo moderno".[3] (HEALEY, 1998, p. 162) De acordo com Walter Jackson, os "boasianos" tinham duas abordagens em relação às teorias de raça: uma primeira, de cunho universalista/assimilacionista e uma segunda particularista/pluralista. A primeira abordagem, seguida por Franz Boas e Ruth Benedict, por exemplo, enfatizava a assimilação dos negros e negava a "raça" como uma categoria que definia as pessoas. A segunda colocava as particularidades da cultura negra como algo que preservava o passado e demonstrava a unicidade das contribuições culturais. (JACKSON, 1986) Melville Herskovits, o aluno de Boas que mais desenvolveu estudos afro-americanos e africanos nos EUA, oscilou entre as duas abordagens ao longo da carreira e criou divisões teóricas em seu campo de estudos.

Apesar das divergências, os antropólogos treinados por Boas permaneceram leais àquele que foi seu orientador principal. Muitos o chamavam de "Papa Franz" e comentavam, positivamente, sobre sua liderança, orientação metodológica e, por sua destacada capacidade de obter bolsas de estudos para alunas, como Margaret Mead, Ruth Landes e Zora Neale Hurston, que, graças a esse apoio, puderam realizar seus doutorados. Além desse apoio, Boas foi um orientador à distância. Mead comenta que eles raramente o encontravam. Boas mantinha relações de independência com seus orientandos, dando-lhes bastante autonomia; buscava não interferir em suas atividades, deles mantinha uma distância metodologicamente estratégica. (LAPSLEY, 1999) Foi nessa época que a Columbia University abriu suas portas para as mulheres, esse foi o caso das antropólogas Elsie Clews Parsons, Ruth Benedict e Gladys Reichard; em parte, porque Boas enfatizava habilidades, não gênero.[4] Apesar disso, as carrei-

3 No Brasil, Healey anota como os trabalhos de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, por exemplo, "enfatizavam os elementos mais tipicamente africanos e exóticos da vida do negro brasileiro, evocando evidências folclóricas para montar um retrato global da harmonia racial brasileira", como parte da teoria da democracia racial brasileira. (HEALEY, 1996, p. 164).

4 Na década de 1930, a metade das doutoras nos EUA foram treinadas na Columbia University e quase ½ dos alunos que receberam um Ph.D. foram mulheres. Boas chegou a afirmar que "todos os meus melhores alunos foram mulheres". (LAPSLEY, 1999, p. 59)

ras destas mulheres sofreram mais restrições em termos de oportunidades e salários.

Ruth Benedict recebeu menos ofertas de trabalho e teve sempre um salário mais baixo, sob a alegação de que era casada e que, portanto, seu marido poderia sustentá-la. Não era encorajada a fazer longas pesquisas de campo para não ficar longe de casa. (LAPSLEY, 1999) No pensamento de Boas, as pesquisadoras teriam uma sensibilidade mais apurada para interpretar a vida de mulheres em outras culturas. (LAPSLEY, 1999; NORD, [19--], p, 9) Segundo Mark Healey, a abordagem antropológica de Mead e Benedict, ao eleger gênero e sexualidade para ocuparem o centro de suas análises, isola o objeto de estudo; seja ele focado em gênero ou raça, o que resulta em construções idealizadas que naturalizam e reduzem a violência e a dominação. (HEALEY, 1998) Para as antropólogas, delegava-se certa responsabilidade para avaliar as mulheres nas culturas estudadas como um *subgrupo* da cultura em geral. Foi a partir desse pressuposto metodológico que Landes pode diferenciar suas pesquisas capturando a experiência de mulheres como grupo central e não periférico nos relatos etnográficos que produziu.

De acordo com sua biógrafa, a historiadora de antropologia, Sally Cole (2003, p. 11), "Landes acreditava piamente que havia alguns aspectos em comum entre as mulheres [...] que ultrapassam suas barreiras culturais".[5] Ela utilizou suas próprias experiências de gênero e aculturação para se relacionar com seus sujeitos e destacar as histórias que mais ressoavam com a sua própria história. Landes vivia um momento de transição em sua formação em antropologia enquanto disciplina; ela manteve elementos das abordagens dos orientadores Boas e Benedict. Mas também inovou em termos de gênero, classe, raça, relações de poder e estilos de narrativa. (COLE, 2003, p. 53)

5 Original em inglês: "Landes profoundly believed that there were some aspects of women's experiences [...] that crossed cultural boundaries". (COLE, 2003, p. 11)

FIGURA 1
Ruth Landes enrolada em um cobertor Potawatomi, [1935 ou 1936] (Ruth Landes Papers, Photographs, Chippewa [Ojibwa] people_12)[6]

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum.

O mais importante, para Landes, como etnógrafa, era compreender o papel do indivíduo no interior da sociedade estudada. Em geral, ela não chega a definir "padrões de cultura" do brasileiro, relata experiências com informantes de campo, valorizando-as como ferramenta de interpretação antropológica. "[...] nunca articulou completamente a teoria de cultura implícita em seus trabalhos [...] ela trabalhava com um

6 Todas as fotos foram disponibilizadas pelo acervo do Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum. As citações incluem as legendas feitas por Landes (apenas as partes que são legíveis, traduzidas pela autora), o local onde a foto foi tirada (se disponível), a data (às vezes, inclui-se o dia, outras apenas o mês), e o número do registro do arquivo.

entendimento intuitivo dos processos culturais em suas dinâmicas, contradições e negações. Como resultado, ela produziu textos multivocais, abundantes em descrições ricas." (COLE, 2003, p. 7)[7] Para o antropólogo Roberto DaMatta o ofício do etnólogo quando mediado pela etnografia assume o duplo papel de "transformar o exótico em familiar e, inversamente, o familiar em exótico", como uma ciência interpretativa, por confrontar subjetividades. (DAMATTA, 1978, p. 28, 35) O estilo narrativo da etnografia de Landes também contribuiu para esse objetivo. Como ela mesma explica a utilização metodológica com informantes no Brasil,

> Com bastante frequência, escritores negligenciam as personalidades individuais de seus informantes; a implicação metodológica desta atitude é a de que todos são iguais... Talvez seja porque escritores aqui pensam em termos de "estratégia" em vez de "criatividade"... Eu, pessoalmente, não posso nomear o mundo afro-brasileiro que eu conheci sem ouvir, ver e sentir constantemente os atores vivos que nele vivem.[8] (LANDES, 1971)

Em *A cidade das mulheres* lemos como os discursos das mães de santo nagôs, nos terreiros de Salvador, fortaleceram a ideia de ser um matriarcado. Landes interage com lideranças de significativa importância não apenas para a época de suas pesquisas, realiza entrevistas com Mãe Menininha, Mãe Sabina e Martiniano do Bonfim, de onde ela extrai relatos de uma história de liderança feminina e expõe as relações raciais tais como lhe foram contadas e vivenciadas nos anos de 1938-1939. A suposta falta de teorização em sua obra e de dados científicos do ponto de vista etnográfico receberam críticas destinadas a invalidar

7 "[...] never fully articulated her theory of culture, which remained implicit in her work [...] she worked with an intuitive understanding of cultural processes as dynamic, contradictory, and contested. As a result she produced multivocal, unruly texts abounding in rich descriptions". (COLE, 2003, p. 7)

8 too often the writers overlook the individualities of their informants, as personalities; the methodological implication is, then, that all are alike [...] Perhaps because writers here think in terms of "strategy" rather than of "creativity" [...] I myself cannot name the Afro-Brazilian world I knew without instantly hearing, seeing, smelling the vivid actors in it. (LANDES, 1971a)

suas conclusões. A esse respeito, é importante reconhecer quais foram suas motivações desde o início do projeto. Numa carta a Arthur Ramos, após voltar de Nova Iorque, ela conta que preferia ter que escrever para "uma casa comercial" em vez de uma obra acadêmica,

> Agora, estou escrevendo meu livro sobre a Bahia! E como 'as saudades vêm chegando'! [...] Os outros livros meus saíram em edições acadêmicas, por isso quero vender a uma casa comercial. Então, preciso escrever numa forma popular — que talvez não me deixe entrar outra vez no Brasil? De qualquer modo, estou planejando escrever assim, também voltar... Sempre com gratidão, Ruth Landes. (LANDES, 1939a)

Landes contava histórias e compartilhava suas experiências por meio de narrativas baseadas em observações feitas em seu campo de pesquisa. Ela trabalhou "solidamente na tradição que definia a observação direta e a interação face a face como pontos de partida para uma eficiente investigação social". (PARK, 1988, p. 212) Em uma revisão que fez de seu livro, *The City of Women* (1947), ela refere-se à metodologia utilizada como uma abordagem pessoal e emocional. Ela acreditava que a antropologia exige uma compreensão de como as pessoas vivem, exigem também ver e compreender o que as pessoas fazem e sentem, através dos cursos de suas mentes e emoções. (LANDES, 1971a) A metodologia e o comportamento de Landes, no trabalho de campo, foram motivo de controvérsias que trouxeram prejuízos às suas pesquisas na Bahia e depois, quando do seu retorno aos Estados Unidos.

Os estudiosos do negro na Fisk University

Após completar seu doutorado na Columbia, Ruth Landes foi morar no estado do Tennessee, em agosto de 1937, no sul dos Estados Unidos, com o objetivo de ampliar seu conhecimento sobre estudos do negro na Fisk University, uma universidade criada para servir exclusivamente à

população negra.[9] Ao longo daquele ano, até abril de 1938, ela produziu muito; ministrava aulas, ao mesmo tempo preparava o manuscrito do livro *The Ojibwa Woman* e revisava seu manuscrito sobre os Potawatomi, além de revisar um artigo sobre os "Negros Judeus" com destino certo para publicação, realizava pesquisa na biblioteca, como parte dos preparativos para viajar ao Brasil. (COLE, 2003, p. 150) Landes não havia tido ainda uma experiência de segregação racial como a que conviveu no Tennessee, era uma realidade bem diferente daquela que ela viveu em Nova York durante o *Harlem Renaissance*. Era uma das únicas acadêmicas a trabalhar com os fundadores dos estudos negros nos Estados Unidos, incluindo Donald Pierson, Lorenzo Turner, Charles Johnson, Robert Park, Rudger Bilden e Melville Herskovits. Essa preparação na Fisk que havia sido recomendada por Boas e Benedict, membros do Departamento de Antropologia da Columbia University, definiu, para Landes, os laços teóricos e alianças profissionais dentro do campo de estudos do negro, mesmo antes de realizar suas pesquisas na Bahia.

Ao chegar à nova universidade, Landes tinha a confiança e o apoio de Rudiger Bilden, um professor do Departamento e Instituto de Ciências Sociais da Fisk University, que já havia desenvolvido pesquisas no Brasil. Bilden, junto com Landes e seus colegas, trabalhava sob a direção de Dr. Charles Johnson, como parte de um projeto de ampliação dos estudos do negro afro-brasileiro e das relações raciais no Brasil.[10] Rudiger Bilden foi um "interlocutor esquecido" de Gilberto Freyre no desenvolvimento das teorias apresentadas na obra *Casa Grande e Senzala*. Ele colaborou com Freyre no Rio de Janeiro em 1926, quando estava realizando pesquisas para o seu trabalho sobre a influência da escravidão no desenvolvimento do Brasil. Bilden nunca publicou os resultados da longa pesquisa que começou na Columbia University quando era

9 A segregação legal entre negros e brancos na história dos EUA, também se manifesta em universidades segregadas, hoje em dia chamadas *Historically Black Colleges* (HBC). A Fisk University foi fundada em 1866 para servir a negros libertos após a Guerra Civil. Durante a época de Landes, a maioria dos alunos era negra, mas os professores não eram exclusivamente negros ou brancos.

10 Rudiger Bilden descreveu Charles Johnson como "um mulato bem aculturado e educado" em uma carta a Arthur Ramos.

colega de Freyre e aluno de Boas em 1922, mas foi respeitado como um especialista na área. (PALLARES-BURKE, 2005) Nesse meio, ele conheceu Arthur Ramos e, numa carta a Ramos, ele indica como tinha lido os *Novos Estudos Afro-Brasileiros* elaborados por Gilberto Freyre após o primeiro Congresso Afro-Brasileiro em 1934, e sugere a Ruth Benedict e a Franz Boas, no Departamento de Antropologia, na Columbia, que encaminhassem pesquisadores treinados ao Brasil para estudar questões relacionadas ao negro brasileiro.

A Columbia já havia encaminhado vários alunos ao país, principalmente para estudar os índios na Amazônia, como Charles Wagley, Bell Quain e William Lipkind. É a própria Landes quem declara ter sido enviada pela Columbia University, "[...] pelo objetivo ostensivo de aprender como esta vasta terra de mulatos, com significativa mistura de sangue branco, indígena e africano, não apresenta problemas de preconceito, nem de racismo". (LANDES, [19--], p. 5)[11] A noção da miscigenação racial elaborada por Freyre — em colaboração com seu colega Rudiger Bilden — como um elemento positivo no desenvolvimento da cultura brasileira já a referenciava e lhe antecipava uma visão quando de sua chegada à Bahia e persistiu na análise etnográfica das relações raciais apresentada no livro *A cidade das mulheres*.

Esses estudos comparativos sobre raça no Brasil e nos Estados Unidos já eram desenvolvidos desde o final do século XIX. Escritores negros como W.E.B. Du Bois, E. R. James, Franklin Frazier e Lorenzo Turner viajaram ao Brasil para avaliar o suposto paraíso racial e fazer comparações com os EUA. (HELLWIG, 1992) O Brasil servia como campo de observação e debates sobre raça, polemizado entre os norte-americanos. Em geral, as ideias predominantes sobre o Brasil no início do século XX eram a de que os negros estavam sendo absorvidos pela raça branca — que o embranquecimento era um fato e funcionava —, que não havia preconceito de cor para o desenvolvimento pessoal do cidadão brasileiro. (HELLWIG, 1992, p. 32) Franklin Frazier afirmava que o Brasil não tinha problemas de raça quando comparado com os EUA. Lorenzo Turner argumenta que

11 "[...] for the ostensible purpose of learning why this vast land of mixed-bloods-white, Indian and African mixtures-showed no problems of prejudice and racism". (LANDES, [19--], p. 5)

os africanos transplantados ao país eram, em grande parte, oriundos das elites e realezas das sociedades africanas, e que a escravidão brasileira reservava privilégios que permitiam a alguns negros prosseguirem com manifestações culturais de matriz africana, a exemplo da religião, da música e da dança. (FRAZIER, 1992, p. 161)

Apesar das pesquisas desenvolvidas pelo sociólogo Donald Pierson da University of Chicago, entre 1935 e 1937, e dos escritores viajantes dos séculos anteriores, nenhum antropólogo americano tinha, previamente, direcionado pesquisas especificamente para os negros da Bahia, e muito menos sobre questões de gênero. Assim que Landes chega a Fisk, Pierson, que acabará de realizar pesquisas na Bahia, estimulou-a a estudar os papéis das mães de santo no candomblé. Ele discorre para ela como as mulheres tinham predominância na vida ritual baiana, mas que mesmo assim, esse não seria um aspecto que ele enfatizaria em seu livro.[12] (COLE, 2003, p. 151) A partir dessa sugestão e de outros materiais lidos em Fisk, Landes passou a imaginar a possibilidade de que o candomblé fosse estruturado como um matriarcado. Em um artigo de 1970, ela refletiu: "Imaginei, pelos materiais que Park e Pierson me deram acesso na Universidade Fisk, que as mulheres negras teriam um papel importante no Brasil, como era o caso das regiões do Ibo e do oeste da África, de onde elas normalmente são oriundas". (LANDES, 1970a, p. 120) Esse artigo escrito por Landes é uma reflexão sobre sua experiência de pesquisa de campo no Brasil entre 1938-39.[13]

Landes (1970a) admitia seu desconhecimento sobre a história brasileira e a língua portuguesa, porque ela acreditava que era quase impossível encontrá-las em Nova Iorque. Na Universidade de Fisk, Landes

12 Não tenho certeza acerca do motivo de Pierson não enfatizar o poder das mulheres em seu livro, porém ele estava mais envolvido nas discussões comparativas de raça no Brasil e nos EUA. Além disso, como anteriormente discutido, sob a orientação de Boas as mulheres estudavam mulheres em outras culturas, por conta disso, Pierson não se via comprometido em discutir as mulheres no Brasil, os homens já eram considerados representativos da cultura em geral, as mulheres eram tratadas como uma subcultura. A etnografia de Landes argumenta que isso não necessariamente é verdade, especialmente quando se estuda os candomblés da Bahia.

13 Original em inglês: "I guessed, from materials Park and Pierson showed me at Fisk, that black women would figure importantly in Brazil, as they did in the West African Yoruba and Ibo regions, from where they mainly derived". (LANDES, 1970a, p. 120)

foi recebida ambiguamente por professores negros e colegas brancos. Após chegar à instituição, em 1937, Bilden, seu supervisor, escreveu para Arthur Ramos cartas de apresentação e uma proposta de colaboração de alunos de Fisk. Entre essas primeiras cartas, ele comenta sobre o caráter e os trabalhos de Landes, ao mesmo tempo em que solicitava que Ramos a ajudasse para facilitar a sua pesquisa no Brasil. Vale notar que ele escreveu errado o sobrenome da pesquisadora, grafado como "Landis", o que possivelmente indica a falta de conhecimento ou interação até aquele momento.

> A Dra. Landis é uma antropóloga capaz e competente, assim como uma jovem mulher boa e charmosa. Enquanto ela ainda não estiver familiarizada com a situação específica brasileira, ela, sem dúvidas, trabalhará com isso e fará convenientemente seu trabalho. Estou ansioso para suavizar seu caminho tão logo seja possível e ver se ela consegue a requisitada de todos os círculos interessados no Brasil. Finalmente, eu peço particularmente para você, sabendo que você ficará imensamente interessado no esforço científico dela e a ajudará com conselhos e apresentação. Eu ficaria muito grato, como ficaria o Departamento de Antropologia, se durante a permanência da Dra. Landis no Rio, você lhe desse toda a ajuda possível para propiciar-lhe todos os requisitos para um trabalho com sucesso na Bahia, em particular apresentá-la a pessoas nessa cidade que possam ser de ajuda para ela. Eu sei que é pedir muito, mas eu também sei que você entenderá o trabalho dela e os objetivos.[14] (BILDEN, 1937)

14 Original em inglês: "Dr. Landis is a competent and capable anthropologist as well as a fine and charming young woman. While thus far she is not familiar with the specific Brazilian situation, she no doubt will work into it and do very worthwhile work. I am anxious to smooth her way as far as possible and see that she gets the requisite assistance from all interested circles in Brazil. Toward this end I appeal particularly to you, knowing that you will be greatly interested in her scientific endeavor and will help her with advice and introductions. I would be very grateful, as will the Department of Anthropology, if during Dr. Landis' sojourn in Rio you would give her all possible aid in arranging her requirements for successful work in Bahia, in particular introduce her to people in that city who can be of help to her. I know that this is asking much, but also know that you will have the greatest understanding for her work and objectives". (BILDEN, 1937)

Perceba o que Bilden destaca na recomendação de Landes para Arthur Ramos: não suas qualificações como uma doutora em Antropologia, mas como uma "moça charmosa". A avaliação que dela faz apela para a dimensão de gênero, ao fazer uso de certa influência política junto a um colega masculino e branco, capaz de "suavizar seu caminho".

Bilden atuava como instrutor no Departamento de Ciência Sociais, na Fisk University ministrava um curso sobre "a sociedade escravocrata e a mistura racial no Brasil, comparando-a com a situação da América do Norte". (PALLARES-BURKE, 2005, p. 394) No início, Bilden ajudou Landes como a qualquer outro aluno. Mesmo sem muita experiência no estudo da história do Brasil ou dos afro-brasileiros antes de chegar à Fisk, Landes tinha experiência com trabalhos e pesquisas entre os negros e judeus de Nova Iorque. Sob recomendações de Benedict e Boas, ela chegou à Fisk com a confiança da maioria dos professores e alunos, exceto de Melville Herskovits, que estava estabelecido, nesse período, na Northwestern University. Até agora, minhas pesquisas não permitem esclarecer, definitivamente, porque Herskovits não gostava, não aprovava Landes como mulher e nem tampouco como acadêmica. Várias possibilidades quanto a isso serão discutidas ao longo deste capítulo.

De acordo com uma autobiografia escrita por Landes no final de sua vida sobre a sua estada na Fisk, Landes conta que se envolveu com um professor de física, negro, e ganhou o apelido de *negro lover*.[15] Seu acervo no Smithsonian Institute contém esta autobiografia inédita, na qual ela expõe sentimentos conflituosos de uma mulher jovem e branca que se envolve, em segredo, com um professor negro e mais velho, numa cidade racialmente segregada. (COLE, 2003) Por esse relacionamento e por se tratar de uma mulher — as mulheres constituíam uma minoria na universidade — ou em razão de Landes haver avançado pouco nos estudos de português e da história brasileira, fato é que, no ano

15 Literalmente significa "amante do negro". Em inglês, "negro lover" era um apelido negativo, associado às tensões raciais nas condições da segregação racial nos EUA daquela época. Expõe o forte julgamento negativo quanto as relações íntimas entre brancos e negros. Landes faleceu antes de ter completado a autobiografia sobre sua experiência na Fisk University. (COLE, 2003, p. 246)

seguinte, Bilden recolheu sua recomendação junto a Arthur Ramos, não deixando de se referir mal sobre Landes, já agora em sintonia com as avaliações que Herskovits dela fazia.

> Algum tempo atrás eu escrevi para você sobre a próxima visita da Dra. Ruth Landes ao Brasil, com o propósito de fazer estudos sobre o negro na Bahia. Eu acredito que ela irá partir logo. No entanto, eu sou forçado a recolher a recomendação que lhe fiz sobre ela, já que não estou impressionado com a sua personalidade, nem sua seriedade de propósitos e preparação para a tarefa. Na época em que lhe escrevi, ela me foi referida pelos meus amigos do Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia com o pedido de que eu dirigisse sua preparação, já que ela era completamente ignorante em qualquer assunto pertinente ao Brasil. No ano que passou, ela não se preparou adequadamente e, na minha opinião, é incapaz de desenvolver um estudo de sondagem do negro na Bahia, demonstrando uma habilidade superficial. Eu escrevi-lhe naquele tempo, apesar dos avisos de nosso amigo Melville Herskovits que, assim como os outros antropólogos, expressou uma opinião desfavorável sobre ela. Eu entendo, agora, que Herskovits estava certo. Você está, claro, livre para tratá-la como achar melhor. E eu não quero colocar obstáculos no caminho dela. Mas eu não posso apoiá-la ou recomendá-la. (BILDEN, 1938)[16]

16 Original em inglês: "Some time ago I wrote you about the forthcoming visit of Dr. Ruth Landes to Brazil for the purpose of making studies about the Negro in Bahia. I believe that she will depart soon. However, I am forced to retract my recommendation of her to you, as I am not impressed with her personality, seriousness of purpose, and preparation for the task. At the time I wrote you she had been referred to me by my friends in the Department of Anthropology of Colombia University with the request that I direct her preparation, as she was wholly ignorant of any subject pertaining to Brazil. In the year that has elapsed she has not prepared herself adequately and is in my opinion unfitted for a sound study of the Bahian Negro, in spite of a misleading superficial ability. I wrote you at the time as I did in spite of the warnings of your and my friend Melville Herskovits, who, as well as other anthropologists, expressed an unfavorable opinion of her. I realise now that Herskovits was right. You are, of course, free to treat her as you deem best. And I do not wish to place obstacles in her way. But I cannot endorse her or recommend her". (BILDEN, 1938)

Além do acervo de Landes não ser completo, não há nenhuma fonte que indique que ela soube da carta de Bilden; o episódio também não está citado na biografia de Sally Cole. Esse documento encontrado no Arquivo Arthur Ramos na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro demonstra como Bilden, o orientador principal de Landes na Fisk, recolheu sua recomendação provavelmente baseado em conversas reservadas entre os colegas masculinos de estudos afro-brasileiros. Como Herskovits já mantinha contato e tinha prestígio entre os estudiosos do Brasil, sua opinião tinha muito valor. Seja por causa de seu caso com um professor mais velho ou por outras dinâmicas interpessoais não encontradas nas fontes, é inegável que Bilden prejudicou a reputação de Landes junto a seus contatos no Brasil.

Não obstante Ramos já tivesse recebido Landes no Rio de Janeiro e apresentado-a a Edison Carneiro, entre outros, com certeza a carta de Rudger Bilden e as opiniões de Herskovits prejudicaram sua visão sobre a etnógrafa mesmo antes de conhecê-la pessoalmente. O que se observa é que os críticos da pesquisadora, tanto da sua personalidade quanto da sua formação acadêmica, já agiam negativamente antes mesmo dela ter realizado qualquer pesquisa ou publicação sobre a Bahia no campo dos Estudos Afro-Brasileiros. Por meio desta documentação, poderemos melhor formar uma opinião sobre sua posição desafiadora naquela época: uma mulher atraente e divorciada em um campo de estudo predominantemente masculino. Os estudiosos do negro, em sua maioria formada por homens, também nos Estados Unidos, em conjunto com os principais estudiosos brasileiros, dominavam o campo como uma espécie de "clube masculino", com dinâmicas interpessoais, expectativas e julgamentos que influenciaram bastante a recepção de Landes nos EUA e suas futuras oportunidades de carreira.

Landes chega ao Brasil

Landes chegou ao Rio de Janeiro por via marítima, em maio de 1938, para uma estadia de três meses, durante os quais aprenderia português e trataria da documentação federal, deslocando-se, na sequência, para

a Bahia. Todavia, há interpretações diferentes sobre as intenções de estudar os negros em território baiano a partir de sua chegada. No dia 5 de maio de 1938, uma reportagem publicou, no Rio de Janeiro, que ela teria vindo para estudar os nativos de Mato Grosso, Goiás e Amazonas.[17] O trabalho de Grupioni (1998) também se refere à intenção de estudar os índios no Brasil antes dela resolver viajar para a Bahia, como segunda opção. Ela já tinha feito pesquisas sobre comunidades indígenas para o doutorado, e vários colegas da mesma Columbia University estavam realizando pesquisas no mesmo tema. No artigo "Uma falseta de Arthur Ramos", Edison Carneiro clarifica a ocorrência,

> [...] a pesquisadora americana foi abordada pelo repórter de um vespertino que a todo custo dela queria arrancar uma entrevista. Tendo-se recusado a falar, o repórter não teve dúvidas — obteve o retrato dela na Polícia Marítima, que então ficava com os passaportes por alguns dias, e publicou a notícia (5/5/1938) que viera estudar 'os índios nas tabas'. (CARNEIRO, 1964f, p. 224)

Landes chegou ao Rio de Janeiro com pouco conhecimento da língua portuguesa, e por isso como poucas condições de falar por si mesma e explicar seus objetivos de pesquisa. As fontes sobre a estadia de Landes na Fisk University confirmam, contudo, que essa reportagem foi falsa e que ela foi preparada e encorajada a estudar os negros da Bahia por Rudiger Bilden, Donald Pierson e Ruth Benedict, a partir de 1937.[18]

17 "A naturalista norte-americana Ruth Schlosserberg Landes, da cadeira de Etnografia da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, chegou hoje ao Rio, a bordo do 'Pan-American'. Sobre a sua missão no Brasil, assim nos falou: fui comissionada pela Universidade de Columbia para estudar a etnografia brasileira. No Rio, permanecerei durante alguns dias, pois espero estar em princípios de junho na Bahia. Da cidade de S. Salvador, procurarei estudar a vida dos nativos e ganharei os sertões de Mato Grosso, Goiás e Amazonas, pois tenho que levar um grande relatório sobre os índios do Brasil e como eles vivem nas suas tabas. Espero varar todos os sertões e matas brasileiros e conviver algum tempo entre os índios." (VAI, 1938)

18 Numa carta a Arthur Ramos, Bilden explica, "Desde o meu retorno do Brasil, eu tenho sugerido ao professor Boas e à professora Ruth Benedict, no momento 'cabeças' do Departamento, que investigadores treinados sejam enviados para o Brasil para estudar aspectos específicos da vasta e interessante situação do negro brasileiro. Isso ganhou frutos. Por meu conselho, a

No Rio de Janeiro, Landes colaborou com Heloisa Alberto Torres, a diretora do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Alberto Torres tinha orientado antropólogos da Columbia University, como Charles Wagley, Buell Quain e William Lipkind. Trabalhou com Lévi-Strauss, Raimundo Lopes, Luiz de Castro Faria e manteve "intensa correspondência" com Franz Boas, Ralph Linton, Paul Rivet, Alfred Métraux e Charles Wagley. Ela guiava os pesquisadores visitantes para completar documentos oficiais e realizar expedições científicas. (CARVALHO, 2002; CORRÊA, 2003) Torres sempre enfatizava a importância da prática de pesquisa. Mas, embora tenha produzido muitos trabalhos com base em suas pesquisas de campo, não publicou muito. De acordo com Mariza Corrêa (2003, p. 142) sobre Heloísa Alberto Torres,

> sua presença no cenário antropológico brasileiro foi marcante não apenas pelos atos administrativos que realizou ou pelos trabalhos acadêmicos que deixou de realizar, mas pelo empenho na formação de jovens pesquisadores através da experiência da pesquisa de campo e no desenvolvimento da etnologia.

Nas cartas trocadas entre Edison Carneiro e Ruth Landes, o nome de Torres é várias vezes mencionado. Landes tinha colaborado com Heloisa para compor uma coleção de bonecas baianas, durante a estadia na Bahia, para a Exposição Histórica do Mundo Português. Ambas também passaram pelo sofrimento do suicídio do estudante Buell Quain, enquanto desenvolvia trabalho de campo, em uma pesquisa no interior do Brasil ligada à Columbia University e ao Museu Nacional. (CARVALHO, 2002)[19] Após ser expulsa da Bahia, Landes também colaborou com Alberto Torres na procura por um candidato a professor visitante no Museu Nacional. "Dona Heloísa" preferiu colegas masculi-

Dra. Landis escolheu o negro da Bahia como assunto de suas investigações. Ela virá primeiro ao Rio, ficará por algumas semanas, e depois seguirá para a Bahia, onde pretende ficar por um ano". (BILDEN, 1937)

19 Bell Quain foi o terceiro aluno de Benedict a morrer no campo. A primeira foi Henrietta Schmerler, que foi estuprada e assassinada durante sua pesquisa de campo no sudoeste dos EUA, numa reserva indígena. Quain mandou sua nota de suicídio para Benedict, em Nova York, e deixou para ela, em seu testamento, $30,000 dólares. (LAPSLEY, 1999, p. 227)

nos de Landes para a vaga, mesmo com Landes morando no Rio de Janeiro e com qualificações superiores. Esse episódio destaca mais ainda sua marginalização em um campo dominado por homens, foi rejeitada mesmo por uma suposta "aliada" no campo. Tal condição sempre lhe resultava em menos oportunidades em sua carreira profissional. (COLE, 2003, p. 175)

FIGURA 2
Edison Carneiro, Raimundo Lopes, Charles Wagley, Heloisa Alberto Torres, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes e Luiz de Castro Faria
Fonte: Museu Nacional (Brasil) (1919 apud CORRÊA, 2003).

Após a saída de Landes da Bahia, Carneiro relata uma conversa que havia mantido com Alberto Torres, em que "Ela disse que está muito interessada em sua volta ao Brasil... Ela até pode perdoar seu português". (CARNEIRO, 1939c) Landes, por outro lado, nunca deixou de reconhecer a ajuda de Heloísa, referindo-se a ela em diversas oportunidades nas cartas a Edison Carneiro ao longo das décadas subsequentes.

Landes usou de seu prestigio como antropóloga americana da Columbia University para facilitar relações acadêmicas para Carneiro, no Brasil.

Havia uma cumplicidade entre eles que se manifestava também por meio de afetos. Carneiro tentava esconder o relacionamento amoroso deles, mesmo que muitos suspeitassem da proximidade e colaboração intensa entre eles.

Depois de dois meses estudando o português e conhecendo os estudiosos brasileiros no Rio de Janeiro, Landes partiu para começar suas pesquisas na Bahia. Ela conta como foi essa sua experiência numa reflexão feita em 1970. A pesquisadora chegou num barco nazista, que tinha quadros de Hitler nas paredes e oficiais que o saudavam. Em Salvador, se hospedou no melhor hotel da Bahia, porque não havia outras acomodações para uma mulher solteira. Pouco tempo depois de sua chegada, Landes já era alvo de acusações como a de ser espiã comunista ou prostituta extravagante do sul. As condições de vida, como se pode perceber, eram bem adversas para ela, que tinha problemas de saúde física e depressão. É a própria Landes quem nos expõe esta situação:

> Meus seios nasais inflamados deixaram meus olhos tão inchados que precisava ficar com gelo nos olhos todos os dias, por ordem médica. Eu desenvolvi sangramento nos intestinos que só consegui curar depois do meu retorno aos Estados Unidos. Um ano de diarreia me deixou fraca e amarela; o secretário do consulado disse que parecia que eu perdia peso enquanto ele me olhava. A anemia que deste estado resultou demorou quatro anos para curar. Pensei em suicídio, mas nunca realmente o planejei.[20] (LANDES, 1970a, p. 129)

Esses graves desafios não aparecem na narrativa de *A cidade das mulheres* e dão um novo olhar à sua experiência como pesquisadora e mulher solteira às vésperas da Segunda Guerra Mundial. Mesmo sob a

20 Original em inglês: "my inflamed sinuses bugged my eyes so far out of my head that I lay for hours each day with icepacks, on medical order. I developed bleeding intestines that were incurable until long after my return to the United States. A year of diarrhea left me gaunt and yellow; the consul's secretary said that I seemed to lose weight as he looked at me. The resulting anemia took four years to handle. I thought of suicide, though I never really planned it". (LANDES, 1970a, p. 129)

orientação e apoio de Edison Carneiro, Landes enfrentou várias dificuldades em Salvador e os dois foram perseguidos.

FIGURA 3
O barco de Landes saindo do Rio de Janeiro, 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0153.

Em setembro de 1938, depois de conhecer Edison Carneiro, Landes mandou um cartão postal a Arthur Ramos em um português de iniciante. Ela agradece a Ramos por suas cartas de apresentação, "especialmente, do conhecimento do Dr. Edison Carneiro. Ele é um bom cicerone e muito inteligente. Estou ocupada agora com os candomblés porque está no tempo". Aproveita para pedir artigos dele, ainda sugerindo interesse em uma colaboração acadêmica entre eles. De fato, no início das pesquisas na Bahia, Landes estava interessada em se aproximar de Arthur Ramos. Eles tinham se encontrado no Rio de Janeiro e, até onde ela sabia, fora bem recomendada por Rudiger Bilden. Ao final da carta diz: "Espero que a Senhora tenha melhorado logo depois daquela noite", em referência a um incidente ocorrido quando de um encontro que Landes tivera com Arthur Ramos e sua esposa, no Rio de Janeiro, em cuja ocasião a noite acabou cedo. (LANDES, 1938a)

Dr. & Mme.
Arthur Ramos
Praia do Russell, 164-6
Apt. 16
Rio de Janeiro
Brasil
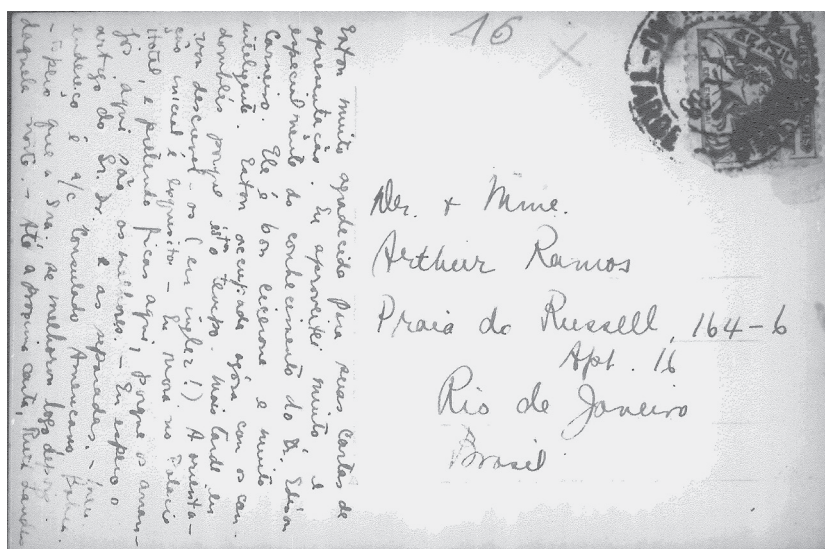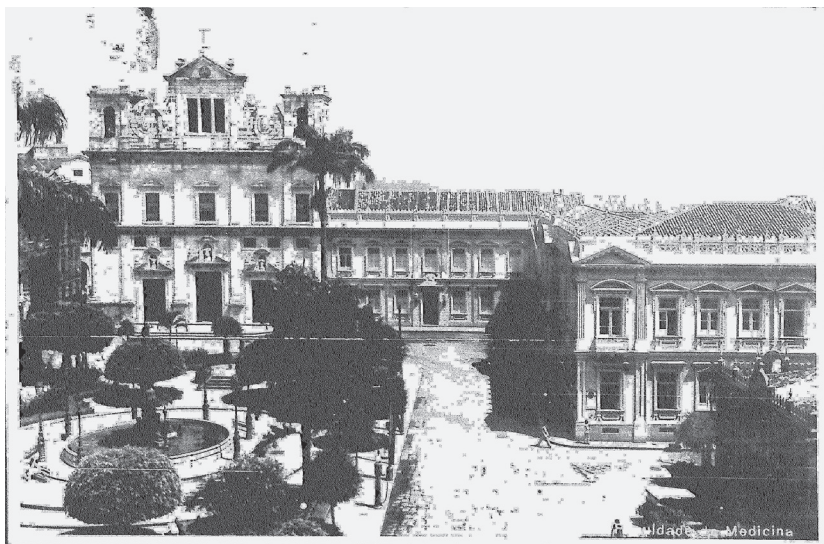
FIGURA 4
Ruth Landes a Arthur Ramos, setembro de 1938[21]

Fonte: Arquivo Arthur Ramos, Biblioteca Nacional.

21 Do Rio de Janeiro, Arthur Ramos escreveu várias cartas de apresentação para Landes, datadas de 1 de agosto, 1938, destinadas a Edison Carneiro, Aydano Couto Ferraz, Aristides Norris, Hosana Oliveira e Isais Alves, voltadas a lhe pôr em contato com importantes pesquisadores do tema, capazes de orientá-la em suas pesquisas na Bahia. Cartas disponíveis no Arquivo Arthur Ramos, Biblioteca Nacional.

Não obstante, a má indicação de Bilden e o contratempo com a Sra. Ramos, Arthur Ramos respondeu a Landes no mês seguinte e ainda enviou os artigos pedidos. Na resposta de Landes, em 13 de outubro de 1938, ela agradece e explica: “Não respondi antes disso porque fiquei doente (de *suicesitis*)” e descreve sua pesquisa na Bahia como cansativa, mas “riquíssima”,

> [...] estou tão ocupada que não tenho tempo de ler nem mesmo de dormir bastante! Sempre estou andando nas casas das seitas e nas casas particulares; e isso leva muito tempo. Mas no mesmo passo, estou aprendendo muito e eu acho riquíssima a Bahia como campo de trabalho [...].[22] (LANDES, 1938b).

A partir de agosto daquele ano, Landes começou mais intensamente suas pesquisas de campo em vários terreiros de candomblé. Como veremos no segundo capítulo, pela sua coleção de fotos, ela esteve muito ativa e conheceu várias pessoas, fez amizades e explorou bastante a cidade de Salvador até o verão, quando começou a ser vista como suspeita pela polícia.

O relacionamento de Ruth Landes e Edison Carneiro

Como fica evidente, foi Arthur Ramos quem apresentou Landes ao etnólogo baiano Edison Carneiro e que este atuou de diversas maneiras para lhe facilitar suas pesquisas de campo. Ele lhe serviu de guia e sobre isso afirmou, em 1964, que “nunca, absolutamente nunca, letrado algum, brasileiro ou não, tivera tanta intimidade com os candomblés da Bahia”. (CARNEIRO, 1964f, p. 225) Como uma estrangeira, desconhecida, Landes não teria acesso aos espaços sagrados do candomblé sem a ajuda de Carneiro. Carneiro, baiano e acadêmico, treinado no assunto, tinha relações estabelecidas com os líderes de candomblé. O seu apoio ao longo da carreira de Landes permitiu que ela chegasse a ser uma autoridade transnacional nos estudos afro-brasileiros. Porém, sua co-

22 Essa citação utiliza o português original de Landes como escrito na carta.

laboração também resultou na expulsão de Landes da Bahia. Críticas ao seu relacionamento íntimo prejudicaram o futuro da antropóloga nos Estados Unidos. Uma análise detalhada das cartas trocadas entre Landes e Carneiro, de 1938 a 1970, nos esclarece dinâmicas de seu relacionamento e nos permite um melhor entendimento de sua estreita colaboração. A análise histórica dessa documentação nos faz reconsiderar as contribuições e o legado de Landes, desconsiderados por vários colegas importantes da época, por fatores que inclui racismo, sexismo, antissemitismo, anticomunismo e mesmo competição por um campo de estudos.

Edison Carneiro cresceu numa família parda de classe média, nos anos 1920, em Salvador. Seu pai era professor e a educação era uma prioridade para sua família. Os biógrafos Biaggio Talento e Luiz Alberto Couceiro escreveram que "a família de Edison Carneiro tem raízes na nobreza intelectual mestiça brasileira". (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p. 39) Seu pai "investiu todos os seus recursos na educação dos filhos" para ascender "por mérito numa sociedade dominada por brancos". (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p. 41) No livro *A cidade das mulheres*, Landes (2002a, p. 50) descreve que Carneiro "vinha de família pobre, mas boa, qualificada de fidalga... Era o tipo de família, às vezes, chamada de 'negros brancos', por muito respeitada". Carneiro também aprendeu a falar e escrever inglês bem, chegou a traduzir alguns livros. Após se formar na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, ele trabalhou como jornalista no importante jornal da época: *O Estado da Bahia.* Sua atuação como jornalista lhe permitiu divulgar as atividades dos candomblés como parte de um movimento de intelectuais e líderes que queriam legitimar esta religião frente a perseguição que vinha enfrentando há séculos.

Carneiro era um "não branco", sua "raça", por vezes, funcionava como "fator de exclusão, preterimento ou interdição velada às posições e aos postos por ele pleiteados". (ROSSI, 2011, p. 25) Mas sua cor nem sempre o prejudicava, circunstancialmente era sua "*negritude,* inclusive, passível de 'capitalização' e de conversão em trunfos sociais, políticos e intelectuais, não estando fatalmente destinada a se constituir em uma desvantagem".

(ROSSI, 2011, p. 28, grifo do autor) Carneiro tinha autoridade entre as comunidades de candomblé e transitava entre eles e as elites baianas, e até entre os acadêmicos internacionais. Como um pardo bilíngue e um intelectual público, Carneiro tinha, enfim, uma posição estratégica no âmbito das políticas de raça na Bahia.

Como um etnólogo, Carneiro pesquisava nos terreiros de Candomblé, estabelecia relações com lideranças religiosas e com membros dos terreiros. Com o propósito de melhor entender do tema, aproximava-se de seus principais atores e interagia com a liturgia religiosa. Tornou-se ogã, a exemplo do que faziam alguns artistas e acadêmicos do século XX, incluindo seu amigo e companheiro de militância política Jorge Amado. Como jornalista, Carneiro escreveu reportagens sobre o Segundo Congresso Afro-Brasileiro — organizado por ele — e publicou entrevistas com importantes personalidades daquela época ligadas ao candomblé como Martiniano do Bonfim e Joãozinho da Goméia, além noticiar eventos políticos relacionados ao Candomblé e à cultura afro-brasileira no jornal *O Estado da Bahia.* Fazia uma cobertura inovadora em relação às tendências jornalísticas da época, que, ao noticiarem sobre batidas policiais nos candomblés, se mostravam explicitamente simpáticas à repressão aos cultos tratados como sendo coisa de "feiticeiros" e "bárbaros". (BRAGA, 1999; LIMA, 1987; IKES, 2013) De acordo com os biógrafos da Mãe Menininha, Carneiro

> [...] teve o mérito de usar sua coluna em jornais para divulgar, de forma positiva, os assuntos ligados à tradição e à religião dos descendentes de escravos. Uma total novidade. Carneiro, ele próprio um negro, um 'negro doutor' que viveu intensamente esse tempo e participou intimamente da vida de muitas das comunidades religiosas. (NÓBREGA; ECHEVVERIA, 2006, p. 94)

No início dos anos 1930, Carneiro entrou para o Partido Comunista do Brasil (PCB) e passou a fazer parte do grupo de literatos comunistas, a Academia dos Rebeldes. A missão da instituição era "valorizar a cultura popular, particularmente, a cultura africana e afro-baiana, que foram marginalizadas durante a colonização do Brasil". (SOARES, 2005)

Notáveis escritores baianos, tais como Jorge Armado, Pinheiro Viegas, Sosígenes Marinho Costa, Áydano Pereira do Couto Ferraz, Guilherme Dias Gomes, João Alves Ribeiro, Walter da Silveira, Oswaldo Dias da Costa, José Bastos, José Severiano da Costa Andrade, João de Castro Cordeiro, Guilherme Freitas Dias Gomes e Clóvis Amorim colaboraram e publicaram na revista *O Momento,* com o propósito de incorporar a vida e os problemas dos afro-brasileiros aos trabalhos literários. Carneiro e esses seus companheiros de jornada faziam parte de um grupo de intelectuais e artistas do Partido Comunista Brasileiro (PCB). A ligação de Carneiro com o partido comunista o tornou suspeito aos que naquela época, estavam preocupados com a expansão do comunismo no contexto do regime autoritário de Getúlio Vargas, presidente de 1930-1937 e ditador de 1937-1945.

Os comunistas propunham uma análise dos problemas sociais baseada na luta de classes em vez de uma análise baseada nos conflitos raciais. Carneiro via a escravidão como uma "imposição histórica" sobre a população afro-brasileira, não como uma instituição paternalista que ajudava na aculturação dos negros à sociedade branca e europeia, como foi sugerido por alguns cientistas sociais da época. A partir de seus trabalhos, como *Guerras de los Palmares* (1946)*, A cidade do Salvador 1549*: uma reconstituição histórica (1956) e *A Insurreição Praieira, 1848-49* (1960), Carneiro queria reconstruir a história brasileira para nela incorporar os sujeitos negros e revolucionários. Na década de 1950, ele também colaborou com o Teatro Experimental do Negro (TEN), criado por Abdias do Nascimento. Escreveu para o jornal *O quilombo*, no qual descreveu "a vida, os problemas e as aspirações do negro" (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2003) e tentou inverter e rever ideias da democracia racial para uma nova "emancipação social, cultural, política e econômica dos negros no Brasil". (GUIMARÃES, 2003, p. 11) Um dos artigos de Carneiro do ano 1950, em *O quilombo,* chamado "A Liberdade do Culto", discute como "nenhuma das liberdades civis tem sido tão impunemente desrespeitada no Brasil como a liberdade de culto. Essa violência [da repressão ao candomblé] já se tornou um hábito". O artigo chama a atenção do público para perceber

a religião não como inferior e estrangeira, mas como "a religião mais popular, mais praticada pelas massas". (CARNEIRO, 2003, p. 65)

Estudioso das relações raciais e da identidade nacional brasileira, Gilberto Freyre também contribuiu para o jornal negro, *O quilombo*, comprometido com um projeto antirracista. Os trabalhos de Freyre, decisivos para movimento cultural que buscava fortalecer o regionalismo a partir da década 1920, enfatizavam as diferenças entre o nordeste, interior, o amazonas e o sudeste, baseado em suas fontes de imigração e de miscigenação das raças. O regionalismo coincidiu com um período de intensa imigração da Europa ao Sul do país, estimulada durante a primeira república (1889-1930) para promover o desenvolvimento econômico e o branqueamento do brasileiro. Com a proliferação de atividades intelectuais e acadêmicas nesse período, novos estudos sobre a cultura negra no Brasil vieram a ser centrais em discussões sobre a identidade nacional brasileira. (IKES, 2013; ROMO, 2010)

Para promover e discutir seus trabalhos e também novos métodos, Freyre organizou o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro em 1934, em Recife, um ano após a publicação de sua obra mais influente, *Casa-grande & senzala* (1933). Em grande medida, o Congresso foi uma motivação que nasce do interesse do médico psiquiatra Ulysses Pernambucano que, ao modo de Arthur Ramos, estudava os processos mentais dos afrodescendentes para entender a herança cultural da África enquanto sobrevivente de uma cultura primitiva. (OLIVEIRA, 1987; ROMO, 2010) Até então, esta sobrevivência era tida como um motivo de atraso da nação brasileira. O branqueamento oriundo da imigração europeia se apresentava como a solução de problemas civilizatórios. (ALBERTO, 2011; ANDREWS, 2004; BUTLER, 1998; SKIDMORE, 1974) O congresso demarca uma nova fase dos estudos sociais sobre raça no Brasil dentro do contexto das políticas culturais de Vargas; buscava-se romper com o determinismo racial para enfatizar a importância da cultura. (ROMO, 2007, 2010) Os trabalhos de Freyre trouxeram uma nova perspectiva para a celebração e valorização das heranças africanas e indígenas na cultura brasileira, ao basear-se em uma identidade formada pela mistura racial. O conceito de cultura tornara-se mais maleável. Os novos estu-

dos afro-brasileiros, influenciados pelo treinamento antropológico de Franz Boas, procuravam desestabilizar o conceito de raça como portadora de traços geneticamente limitadores.[23] Via-se que o Brasil também pode ter condições de ser um país moderno, civilizado e desenvolvido no cenário mundial.

Carneiro considerava a organização e as atividades do Congresso de Freyre como elitistas e inacessíveis à população estudada, aos afrodescendentes e membros das religiões de matriz africana. Tinha publicado sua primeira etnografia, *Religiões negras*: notas de etnografia religiosa*; Negros bantos*: *notas de etnografia religiosa e de folclore*, em 1936 e no ano seguinte organizou o Segundo Congresso Afro-Brasileiro em Salvador para reunir "as massas populares, os acadêmicos e os especialistas" (CARNEIRO, 1940a). A inclusão dos afrodescendentes e membros dos terreiros foi uma inovação para os estudos da época, eles tornaram-se mais acessíveis ao público. (ROMO, 2010) Os participantes do segundo congresso discutiram — comprometidos com uma "orientação democrática" — ensaios e teorias apresentados pelos líderes de candomblé, artistas baianos, e acadêmicos brasileiros e estrangeiros. (CARNEIRO, 1940a) Além de Edison Carneiro, participaram dele estudiosos brasileiros, como Áydano do Couto Ferraz, Reginaldo Guimarães, Jorge Amado, Clóvis Amorim, Renato Mendonça, os norte-americanos Donald Pierson e Melville Herskovits, o cubano Salvador Garcia Aguero e o artista plástico Santa Rosa. A participação das mães e pais de santo como Martiniano do Bonfim, Eugênia Ana dos Santos (Aninha), Manoel Bernardino da Paixão (Bernardino) e Manuel Vitorino dos Santos (Manouel

23 Maria Lúcia Pallares-Burke (2005) explica em detalhes o treinamento de Freyre nos EUA. Ela enfatiza como Freyre foi para Columbia University pela orientação do professor de história, William R. Sehpherd e não pelo interesse de Franz Boas. Mesmo tendo feito duas disciplinas de antropologia, durante o período de estudo na Columbia entre 1921-1922, as ideias de Boas "eram praticamente desconhecidas de Freyre durante grande parte de seu período norte-americano" (PALLARES-BURKE, 2005, p. 298) e não aparecem em sua dissertação de mestrado. Freyre até romantizava o "ethos escravatura norte-americano", visitando o sul e Nova York, absorvendo as ideias eugenicistas da época refletidas em políticas de imigração e violência racial. Pallares-Burke argumenta: "é como se o jovem Freyre tivesse de conhecer e admirar o racismo numa de suas formas mais extremadas para que, finalmente, pudesse se livrar dele" (PALLARES-BURKE, 2005, p. 279) em sua grande obra *Casa grande & senzala*.

Falefá) "conferiria um alto grau de autenticidade e lhe garantiria ampla aceitação popular". (OLIVEIRA, 1987, p. 28) Terreiros de candomblé receberam os participantes para festas públicas e o congresso ofereceu exibições de capoeira, batuque e samba. Num artigo escrito por Carneiro no *Estado da Bahia*, ele explica como "Todo o 'terreiro' estava aberto à visita dos congressistas. A festa do Opô Afonjá encantou sobremaneira aos Congressistas". (CARNEIRO, 1937c)

Esta colaboração direta com membros de candomblé durante o congresso de 1937 inspirou a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia — o primeiro grupo no estado a representar o candomblé em público. Esta União, organizada por Carneiro, foi proposta da "mãe de santo mais honorável da Bahia" na época, Dona Aninha, do terreiro Nagô Ilê Axé Opô Afonjá. Esta União fundada para organizar e representar a comunidade contra a repressão ao candomblé desferida pelo Estado. Embora os membros da União tivessem ideias diferentes sobre tradição, herança africana e autenticidade Nagô, todos queriam revisar as noções populares de que o candomblé era magia negra e seus membros "estrangeiros" da sociedade baiana. A União contribuiu para assegurar os Direitos e Garantias Individuais da Constituição de 1934, que assim se expressa em seu inciso V do art. 113: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem publica e os bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil". (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p. 61) Carneiro e os líderes da União denunciaram que o Estado está violando essa liberdade civil com a ação de repressão policial aos candomblés. A União realizou poucas reuniões, pois tinha restrições quanto à mobilização, apoio e recursos. Teve uma vida curtíssima, provavelmente por problemas políticos entre as diferentes "nações" ali representadas. (NASCIMENTO, 2010)

As divergências entre Carneiro e Freyre em relação ao congresso são reflexos da competição entre os acadêmicos quanto a esse assunto naquele momento da história do Brasil. Em parte, isso é resultado da rivalidade regional entre o Pernambuco e Bahia em torno do domínio

da representação cultural do país em termos de herança africana e formação da cultura brasileira. (ROMO, 2010) Carneiro não tinha o reconhecimento nem o prestígio de Freyre, que estudou com Boas nos EUA, onde cursou seu mestrado. Em contraste, Carneiro não tinha nenhum treinamento formal nas ciências sociais, seguia a linha do pai, Souza Carneiro e a de seus colegas na Academia dos Rebeldes como seu amigo Jorge Amado, que se baseava na imersão cultural na cidade de Salvador, até porque, na época, a Bahia não tinha uma universidade que oferecesse outros cursos que não fossem de direito e medicina.

Numa entrevista, Freyre criticou o congresso organizado por Carneiro — que nem ele nem Arthur Ramos assistiram —, explicando que "receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas... que só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as *rodas* de capoeira e de samba, os toques de candomblé, etc.". (CARNEIRO, 1964d, p. 98) Freyre manifestava preocupação com o lado político do congresso, defendia que os estudos não deveriam receber apoio do governo, e que os estudiosos deveriam focar nos estudos de raça em vez de nas políticas de raça. (ROMO, 2010) Carneiro se defendeu num artigo escrito em 1940, destacando como "esta ligação imediata com o povo negro, que foi a glória maior do Congresso da Bahia, deu ao certame 'um colorido único'". (CARNEIRO, 1940d, p. 99)

Quando Landes encontrou Carneiro nos círculos acadêmicos baianos, imediatamente reconheceu-o como uma autoridade e colega, explicando que ele "tinha apenas 27 anos, mas o número e a originalidade de seus estudos sobre os negros brasileiros e os candomblés, e a solidez da sua reputação faziam-me esperar um homem muito mais idoso". (LANDES, 2002a, p. 49) Landes, que tinha 30 anos, relacionou-se com Carneiro se perguntando: "como entender a Bahia, se eu não aprender o candomblé em primeira mão?". Assim, decidiram trabalhar juntos, "de modo que concordamos em fundir os nossos recursos, os nossos conhecimentos, o nosso tempo, as nossas observações". (LANDES, 2002a, p. 75, 50) Passaram cinco meses realizando pesquisas de campo nos candomblés da Bahia, reuniram farta documentação e juntaram os materiais que comporiam suas futuras publicações.
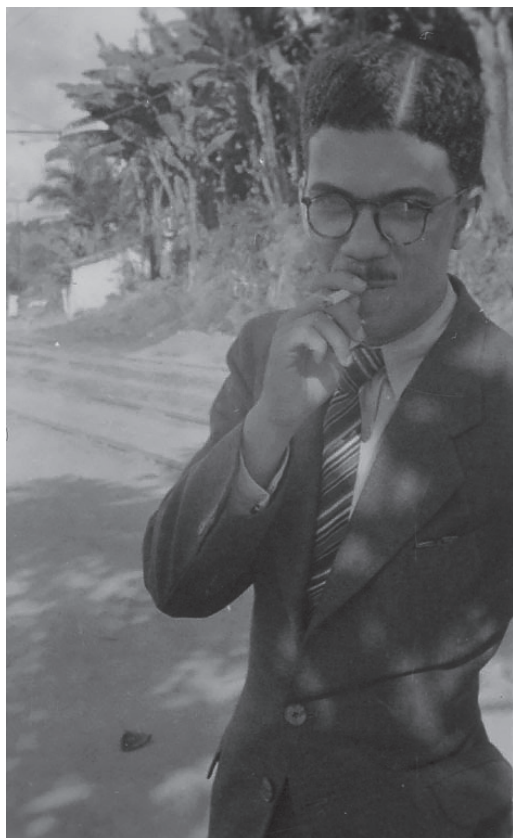
FIGURA 5
Foto de Edison Carneiro tirada por Ruth Landes
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0133

Landes (2002a) reconhece a inestimável ajuda que Carneiro lhe deu durante a sua pesquisa na Bahia. Em *A cidade das mulheres,* ela deixa clara a dívida que com ele contraiu, "Preciso dizer que a devedora foi eu?",

> naquela terra, onde a tradição trancava as mulheres solteiras em casa ou as lançava à sarjeta, eu teria sido incapaz de me locomover, a menos que escoltada por um homem de boa reputação. E ali estava ele. Além do mais, para os negros, era a melhor garantia possível de que eu não era uma espiã da classe alta, nem uma simples enxerida; e, até certo ponto, ele anu-

> lava o mal-estar que sentiam na presença dos estrangeiros... Os negros teriam hesitado em falar comigo sozinha, para meu próprio bem. (LANDES, 1970a, p. 50)

Landes preferia ficar longe da chamada "colônia americana na Bahia, de mais ou menos 200 pessoas". Ela não se relacionava com a vida luxuosa dos norte-americanos, explicando como

> eles não queriam nada da Bahia, do povo, da vida [...] Eles tratavam minha atividade profissional com certo desdém, acharam meu empreendimento muito engraçado e se interessavam sobre o que lhes parecia exótico, mostravam-se, por exemplo, curiosos com o que consideravam 'orgias' dos cultos. Eles me pareciam mortos vivos, bem piores que os riscos da vida baiana. Eu me voltei para Edison e a vida do culto que nos absorvia.[24] (LANDES, 1970a, p. 130)

Para andar sozinha, em Salvador, era importante ter um "protetor" e Edison foi o protetor preferido de Landes. Quando ela chegou à Bahia, seu primeiro guia, Jorge, "odiava e detestava" os candomblés, e tentou convencer Landes de que os cultos "matam! O candomblé é magia negra! É feitiçaria! Eles hipnotizam as pessoas! Não são civilizados! Perdoe-me, mas não posso te acompanhar. Por favor, não me pergunte". (LANDES, 1970a, p. 133)[25] Esta era uma atitude comum entre aqueles que formavam a colônia americana na Bahia e entre seus seguidores. Ao contrário, Landes queria se envolver e interagir com as pessoas para entender melhor as experiências cotidianas.

Carneiro a guiou munido de um conhecimento da etnologia baiana e uma ligação especial com os terreiros. Eles também concordavam quanto a abordagens e metodologia de pesquisa de campo nos Estudos

24 Original em inglês: "they wanted nothing of the place, the people, the life... They constituted a living death — far worse, I thought, than the threats in Bahian life. So I turned entirely to Edison and the cult life that absorbed us". (LANDES, 1970a, p. 130)

25 Original em inglês: "Jorge feared and detested: 'They murder! The candomblé is black magic! It's superstition! They hypnotize people! They're not civilized! No, forgive me, but never can I accompany you there. Please do not ask.'". (LANDES, 1970a, p. 133)

Afro-Brasileiros. Em *A cidade das mulheres*, Landes descreveu a opinião de Carneiro sobre as pesquisas em candomblés e expôs sua visão sobre métodos de abordagem,

> os aristocratas sempre condescendem — resmungou, em voz calma, carregada de intensidade, tirando baforadas do seu cigarro — e quando alguns deles resolvem estudar candomblé, colhem material, chamando os negros aos seus escritórios para entrevistas porque são muito orgulhosos ou muito preguiçosos para visitar os templos nos arrabaldes. Mas você tem de ir a eles. Você não pode esperar que se protejam com naturalidade num escritório ou num hotel. E eles saberão que você os respeita, se for a eles. Eu a apresentarei. (LANDES, 2002a, p. 56)

Essa atitude correspondia ao que pensava Landes quanto ao envolvimento pessoal no processo de pesquisa. Ela também era herdeira de uma tradição antropológica baseada na valorização do método de abordagem — a observação participante — de Franz Boas e Ruth Benedict. Ela entendeu que, para os pesquisadores estrangeiros, o campo "não é a vida real... Mas para Edison, ao contrário, 'o campo' era sua vida e seu trabalho também". (LANDES, 1970a, p.133) Carneiro reunia todas as qualidades para ser um ótimo mediador: por ser intelectual, ter experiência como anfitrião de pesquisadores internacionais e por ser um afro-baiano. Agia "localmente, entre o povo de santo e as elites baianas, se convertendo gradualmente em *porta-voz* e *mandatário* das demandas políticas e simbólicas dos candomblés baianos, que Edison encaminhava a um público abrangente na forma de artigos, notícias e reportagens". (ROSSI, 2011, p. 265) Também servia como um *atravessador,* "facilitador ao acesso de intelectuais de diferentes regiões do Brasil e do mundo a *objetos* e dados etnográficos que, naquela época, começavam a se tornar paradigmáticos para o estudo das relações raciais e da cultura africana no Brasil e no novo mundo, como foi o caso da Bahia". (ROSSI, 2011, p. 266)

Embora Carneiro se visse como alguém que se distinguia da classe aristocrática, Landes via-o de um jeito diferente. Ela escreveu que ele,

> absolutamente não era um homem do povo. A sua natureza de classe pertencia a um sistema de pensamento diferente da sua ideologia política e social. Isto se revelava na sua vestimenta e na sua fala, no seu próprio interesse pelos negros, e provinha da sociedade em que fora educado. Não estava absolutamente cônscio disso e talvez achasse graça nesta minha opinião... Ele nunca apareceu sem um chapéu, paletó, colarinho e gravata... Ao contrário dos costumes dos povos de língua inglesa, o fato de ser de raça escura não o excluía da aristocracia, nem o impedia de casar-se com uma branca. (LANDES, 2002a, p. 100-101)

Ela enfatizava que as diferenças raciais não trouxeram prejuízos a Carneiro e que sua posição econômica o punha numa posição privilegiada na sociedade. Landes enfatizou esse fato para destacar as diferenças entre o racismo no Brasil e nos Estados Unidos. Do ponto de vista dela, a principal diferença está no *one drop rule* — um costume americano de discriminar qualquer individuo que tenha em suas veias uma "gota" de sangue de origem africana. Numa carta pessoal, ele respondeu acerca do tratamento que Landes lhe concedeu no livro, "nem sempre me satisfaz quando você me retrata como um aristocrata, diverte-me as coisas que você relembra".[26] (CARNEIRO, 1947c)

As cartas que trocaram claramente indicam que Carneiro e Landes tiveram um relacionamento amoroso e uma forte empatia, nascida durante o tempo em que estiveram juntos na Bahia. Em geral, a produção acadêmica não valoriza esse aspecto da relação, mas argumento que esta intimidade criou uma ligação fundamental, facilitando conexões e colaborações mais profundas e duradouras. Em vez de considerar o aspecto romântico de seu relacionamento como algo insignificante, indecente ou vergonhoso como alguns de seus contemporâneos, eu o trato como um

26 Original em inglês: "I'm not always satisfied with my portrait, as in the case of my aristocracy, it amuses me to read the things you recall". (CARNEIRO, 1947c).

fator decisivo para o amadurecimento de suas conclusões e para a produção de seus dados etnográficos. Seu romance guiou-os no que Carneiro chamou de tantos dias lindos nos candomblés da Bahia (CARNEIRO, 1946a), para ajudar Landes a escrever um relato controverso sobre o candomblé, publicando para leitores internacionais, a exemplo de norte-americanos, ingleses e latino-americanos. Juntos, eles publicaram trabalhos valiosos, estudos afro-brasileiros frequentemente citados, relevantes até hoje, principalmente às etnografias produzidas através das pesquisas que realizaram juntos,A *cidade das mulheres* (1947 em inglês, 1967 em português) no caso de Landes, e *Os Candomblés da Bahia* (1948) de Carneiro.

FIGURA 6
Ruth Landes e Edison Carneiro em Salvador, Bahia

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, Ruth_Landes_01.

As cartas de Carneiro escritas para Landes, em 1939, durante o período mais intenso do romance, estão no acervo deixado por ela. De junho até outubro, ele a escreveu pelo menos 15 vezes. Essas cartas revelam sentimentos fortes que Carneiro nutria por Landes, escritas após sua saída da Bahia. Porém, não dispomos das respostas de Landes para avaliar os

seus sentimentos a respeito do relacionamento deles naquele período. A maioria das cartas por ela escritas, a partir de 1946, estão no acervo de Edison Carneiro — o Centro de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). É possível que Carneiro — ou a família dele — não tenha incluído, no acervo, as cartas mais íntimas escritas por Landes. A ausência de informações acerca dos seus escritos pessoais deixa aberta a perspectiva de que Carneiro seria a voz mais ativa na relação. No entanto, enquanto Landes escrevia e publicava o livro *The City of Women* nos EUA, ela escrevia novamente para Carneiro. Nessas cartas, de 1946 a 1948, Landes também deixa pistas que revelam o entendimento que tinha sobre o relacionamento, que foi duradouro e assumiu várias formas ao longo de suas vidas.

Esses desequilíbrios no relacionamento aparecem relatados de diferentes formas por aqueles que trabalham com os arquivos de Landes e Carneiro. Nota-se, por exemplo, que os arquivistas do acervo do National Anthropological Archives (NAA), no Smithsonian, em Washington, D.C., EUA, acreditam que Carneiro queria um relacionamento sério, mas que não teria havido reciprocidade. No CNFCP, no Rio de Janeiro, os arquivistas nos induzem a pensar o contrário, que Landes quis constituir uma família com Carneiro, mas que ele se casou e teve filhos a partir de 1940, e não estaria disposto a “destruir a família por Landes”. Essas opiniões se refletem nas fontes disponibilizadas. Cada arquivo destaca um lado do relacionamento mais do que o outro. O exemplo dos arquivistas demonstra como diferentes versões sobre a relação de Landes e Carneiro ainda persistem nos dois países. Tais dinâmicas refletem a natureza de cartas pessoais como fontes históricas. Geralmente, a pessoa que recebe a carta fica com o documento e pode arquivar. As cartas escritas são enviadas e, muitas vezes, não são copiadas e guardadas pelo remetente, permanecendo só o testemunho de um lado da correspondência, o do destinatário. Uma análise de toda a coleção de 52 cartas escritas pelos dois entre os anos de 1938 e 1970 fornece um novo olhar sobre as dinâmicas do envolvimento romântico e profissional entre eles ao longo de décadas.

A primeira carta do acervo foi escrita em setembro 1938 quando Landes realizava pesquisas no terreiro do Engenho Velho — também conhecido como a Casa Branca e Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Ela foi para a festa de Oxalá no Engenho Velho enquanto Carneiro viajava. (CARNEIRO, 1938a) Landes tinha chegado recentemente em Salvador e, nessa carta, Carneiro não escreve nada que indique um romance. Estavam ainda no início da colaboração mútua, ele demonstra ser um colega atencioso e respeitoso, oferecendo-se para acompanhá-la nas pesquisas. A próxima carta, datada de 8 de junho de 1939, foi escrita após a expulsão de Landes da Bahia. Ele a escreveu em inglês, nela, pedia desculpas por alguns problemas de relacionamento. Carneiro relata que eles brigavam sempre, mas não por culpa dele, foi "meu amor, sempre te guardando e protegendo". Landes, por vezes, considerou Carneiro "cruel" por seu "amor tirânico". (CARNEIRO, 1939a) Por essa carta, a impressão que fica é que Landes e Carneiro não se despediram amistosamente.[27] Os comentários de Carneiro deixam dúvidas quanto a seu comportamento "tirânico" ao longo do relacionamento. É possível que ele tenha exibido algumas características machistas, certo grau de possessividade, ou algum tipo de abuso emocional. Porém, as fontes disponíveis não nos permitem qualquer confirmação dessas suposições.

27 Isso não é surpresa quando se leva em consideração que ela foi expulsa e proibida de continuar suas pesquisas pela ligação com Carneiro e a filiação dele ao Partido Comunista. A carta de Carneiro em inglês diz: "Estou muito triste desde que foi embora. Você deve saber que você é o presente mais lindo e fino que já recebi, e até agora não sei se eu mereço. Eu apenas sei que eu preciso de você para estar feliz novamente. Talvez eu tenha você em breve, em Londres... Nós brigamos o tempo todo, é verdade, mas se aconteceu, não foi minha culpa; sempre eu tinha incerteza, porque você estava num país descivilizado. Você me contou às vezes sobre minha crueldade. Você não tinha razão. Foi meu amor te protegendo e guardando — mas você provavelmente não sabia, apenas em sua maneira tirânica. Me perdoe — meu amor louco... Você lembra como eu posso te amar e tomar em meus braços?". Original em inglês: "I'm very sad since you were gone. You must know that — you're the more beautiful and more fine gift I have received, and even now I don't know if I deserve it. I know only I must have you again to be happy. Perhaps I'll have you soon, In London... We quarreled all the time, it's true, but, if it happened, it was not my fault: always I was not sure about you, because we were in an un-civilized country. You told me, sometimes, about my cruelty. You were not right. It was my love always protecting and guarding you — but probably you did not know it, except its tyrannical form. Pardon me — and my crazy love... Do you remember how I can love and take you in my arms?". (CARNEIRO, 1939a)

Em julho de 1939, ele escreveu para Landes sobre planos de casamento. Carneiro desejava conseguir uma bolsa para viajar a Londres e se encontrar com a parceira. Então, se candidatou a um emprego, na expectativa de morar com ela, mas a Embaixada Britânica não recomendava tal movimentação em função da situação na Europa — era início da Segunda Guerra Mundial — razão pela qual o British Broadcasting não quis assinar um contrato com Carneiro, nem com ninguém. (CARNEIRO, 1939d) Ele propôs uma bolsa ao Guggenheim como "uma última esperança", porém a única vaga oferecida ficou para Anísio Teixeira. (CARNEIRO, 1939p) Em 14 de julho, ele escreveu:

> Nossos sonhos de casamento vão permanecer apenas sonhos, querida. Londres foi nossa única saída. Claro que você tem que casar-se. Você quer um bebê. Desculpe-me por não poder te dar um. Ou dois. Eu imagino a felicidade de poder te dar um menino ou uma menina — filhos de nosso próprio sangue, filhos de nossa alegria, filhos de nosso entendimento mútuo. Não, não podemos casar. Eu te amo, eu sei que sempre te amarei. Portanto, temos que ser apenas amantes quando nos encontrarmos de novo. Temos que renunciar a nosso casamento.[28] (CARNEIRO, 1939e)

Meses depois da saída de Landes, Carneiro sofria, sempre a pensar nela. (CARNEIRO, 1939o) Ele escreveu,

> depois que você foi, parece que qualquer coisa ficou amputada em mim. Andei, ontem, como um sonâmbulo, dormi mal e estou me sentindo ainda sem rumo. Você levou alguma coisa de mim... Estou para ficar maluco. Parece que, se eu não via-

28 Original em inglês: "Our dream of marriage will remain only a dream, darling. London was the unique chance to accomplish it. Of course, you must marry. You want a baby. Pardon me if I can't give you one. Or two...I imagine the happiness I could give you with a boy or a girl — sons of our own blood, sons of our joy, sons of our mutual understanding. No, we can't marry. I love you, I know I'll love you always. However, we have simply to be lovers anywhere we meet again. We must renounce our marriage". (CARNEIRO, 1939e)

> jar logo ao seu encontro, vou ficar desorientado, talvez idiota. Pensei muito em você. Penso ainda. Pensarei muito, daqui para diante. Mas, ninguém pode saber de nada.

Carneiro se referia aos beijos trocados, deixando claro que "ninguém me falou deles. Todo mundo esteve sério e decente" e que "ninguém pode saber de nada". Esse trecho sugere que seu relacionamento foi um segredo bem guardado. Ele pede para ela escrever, "como agora não podemos continuar o nosso contato de todos os dias", espera encontrá-la "brevemente, para matar as saudades dos dias que vamos passar — separados um do outro". (CARNEIRO, 1939o) Em várias cartas, Carneiro diz que a ama, "Eu te amo, você me ama também?". (CARNEIRO, 1939a) Parece que Landes não lhe respondia prontamente ou com frequência, já que ele pergunta, "Eu te amo, porque não está me escrevendo?".[29] (CARNEIRO, 1939o) Porém, as respostas dela não estão acessíveis em acervos para que se possa fazer uma avaliação do quanto era mútuo este amor.

Apesar dos afetos fortes que Carneiro parecia sentir por Landes, nestas correspondências ele sempre valorizava seu suposto belo contato intelectual, ao invés de seus sonhos de casarem-se e criar uma família. (CARNEIRO, 1939o) Landes voltou aos Estados Unidos em 1940 e, como ela explicou numa carta a Carneiro, "não estudava muito por causa da Guerra Mundial". Nesse período, publicou dois artigos influentes e controversos que se utilizam para sua análise da pesquisa com Carneiro na Bahia, intitulados "Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina" e "O culto fetichista no Brasil".[30] Também nesta época, Landes traduziu o artigo de Carneiro denominado "The Structure of African Cults in Bahia", que apareceu no *Journal of American Folklore*, em 1940.

Depois de voltar aos Estados Unidos, Landes teve dificuldades em encontrar um bom emprego, em parte devido às críticas que colegas

29 Original em inglês: "I love you, why aren't you writing me?" (CARNEIRO, 1939a).

30 Em inglês foram publicados "A cult matriarchate and male homosexuality" (1940) e "The fetishist cult of Brazil" (1940). Os artigos foram publicados em português juntamente com a segunda edição do *A cidade das mulheres* (2002).

americanos tinham sobre seu modo de pesquisar no Brasil, quanto à intimidade que manteve com as comunidades negras e quanto à proximidade com comunistas. Associava-se a estas críticas o fato dela ter tido um caso com um professor negro na Fisk University. Landes foi tratada por alguns colegas como uma mulher escandalosa, promíscua e pouco profissional, e não como uma antropóloga séria e respeitada. Os rumores em torno do período em que Landes esteve no Brasil, as críticas ao seu relacionamento com Carneiro e a sua expulsão da Bahia pelo estado brasileiro afetaram seu relacionamento com antropólogos, como Margaret Mead e Melville Herskovits. Sally Cole confirma como

> seu comportamento pessoal foi problemático não apenas para os homens, mas também para algumas mulheres antropólogas, particularmente Margaret Mead, que uma vez escreveu para Benedict manifestando seu desejo de que Ruth Landes se comportasse ou 'como uma dama' ou de 'uma maneira mais apropriada' a situações acadêmicas.[31] (COLE, 2003, p. 13)

Essa falta de apoio de colegas, como Mead, deixou Landes em Nova York por um tempo indeterminado, sem nada para fazer. (LANDES, 1948b) Landes deixou o Rio de Janeiro em meados de junho de 1939, Ruth Benedict havia lhe conseguido emprego em um projeto chamado "O etos do negro no novo mundo"[32] da Comissão de Carnegie, dirigida por Gunnar Myrdal. (COLE, 2003, p. 176) Ela queria ficar no Rio para começar a escrever sua etnografia — Edison Carneiro estava morando no Rio também —, mas ainda assim aceitou esta oportunidade em Nova York, o que acabou adiando bastante a sua produção literária e prejudicando o futuro de sua carreira na Antropologia. Depois de quatro meses trabalhando no projeto — a ser discutido com mais detalhe no terceiro capítulo —, ela passou a trabalhar para o governo federal no President's

31 Original em inglês: "Her personal comportment was problematic not only for men but also for some women in the discipline, notably Margaret Mead, who once wrote to Benedict that she wished that Ruth Landes would behave either 'like a lady' or in a more 'routine way' in academic situations" (COLE, 2003, p. 13).

32 Original em inglês: "The Ethos of The Negro in The New World"

Committee on Fair Employment (Comitê do Presidente para um Emprego Justo). Seu trabalho consistia em assegurar que não houvesse discriminação por motivos de raça, credo, cor ou origem nacional, nem no emprego, nem na indústria da guerra, nem no governo. (LANDES, 1946b)

Sete anos depois de retornar do Brasil, Landes contou a Carneiro, numa carta: “Depois da guerra, eu finalmente comecei a escrever o livro sobre a Bahia!”. (LANDES, 1946a) A Segunda Guerra Mundial reduziu não só as oportunidades profissionais de Landes e Carneiro, como também as possibilidades deles se reencontrarem. Os dois começaram a se corresponder mais intensamente durante o período em que Landes estava terminando o livro que teve como base as pesquisas que fizeram. Durante este processo, ela se sentiu próxima dele, lembrou dos bons tempos na Bahia. Carneiro tinha mandado vários artigos e materiais de referências. (LANDES, 1946a) Ela lhe pedia ajuda, algumas vezes, chegando a demandar detalhes que veio a incluir no livro, nunca deixando de lhe perguntar sobre os informantes com quem interagiram durante a pesquisa de campo. Por exemplo, questionou, “tenho que publicar agradecimentos às pessoas que me ajudaram na pesquisa que fiz na Bahia. Pode me ajudar a lembrar?”.[33] (LANDES, 1946c) Quando esqueceu os nomes dos pesquisados, criou outros para o livro. Carneiro perguntou o motivo de o nome da esposa de Martiniano do Bonfim estar escrito errado e ela disse “eu chamei a esposa de Martiniano de Esmeralda porque não consegui lembrar seu nome real! Mas não importa”.[34] (LANDES, 1948a) Ela chega a afirmar que, em compensação, ele aparece como o herói do livro e que isso o tornará bem conhecido. (LANDES, 1946c)

Em 1970, Landes escreveu a última carta ao parceiro, dois anos antes do falecimento de Carneiro. Ela havia visitado o Rio de Janeiro em 1966, um ano antes da tradução do livro *A cidade das mulheres* ser publicada no Brasil. Ela voltou com seu primeiro projeto de pesquisa pela

33 Original em inglês: “I must print acknowledgements of the persons who aided me in the Bahia study. Would you help me to refresh my memory?” (LANDES, 1946c).

34 Original em inglês: “I called Martiniano’s wife Esmeralda because I couldn’t remember her real name! But it doesn’t matter” (LANDES, 1948a).

McMaster University, para estudar a urbanização. Ficou decepcionada. A estada no Rio se mostrou bem diferente da experiência vivenciada 27 anos antes na Bahia.[35] Ela passou cinco meses e ficou "chocada com o caos" da cidade. Reclamou da sujeira e do barulho, exclamando que "São Paulo pareceu até pior". (LANDES, 1967b) A pesquisadora visitou Edison Carneiro e sua família. Foi a primeira vez que se encontraram desde que ela partiu do Rio de Janeiro em 1939. Em um diário, ela escreveu como ele "pareceu tão [...] apático, porque está infeliz!". No encontro, discutiram como o candomblé tinha perdido sua qualidade mística e religiosa, comentando como agora é macumba, é teatro, um espetáculo comercial. (LANDES, 1966b) Nas anotações, Landes ainda lamenta sobre como as coisas mudaram desde a última vez que esteve no Brasil. Ela não havia encontrado o mesmo país, a mesma religião ou a mesma pessoa em Edison Carneiro. Não eram os mesmos que havia conhecido décadas passadas.

Em 1970, após a segunda viagem de Landes ao Brasil, ela refletiu publicamente sobre o relacionamento e o trabalho com Carneiro, num artigo chamado "Uma Antropóloga no Brasil". Nele, a pesquisadora afirma,

> Tenho certeza de que na história de pesquisa de campo ninguém poderia ter sido mais afortunada do que eu, por poder contar com uma associação com Edison. Apesar da reputação dele como estudioso e escritor, e seus grandes talentos e boa caráter, o fato era que eu não podia andar na Bahia sem sua 'proteção' de homem. Eu vi essa realidade todo dia quando tentei andar sozinha, quando virei uma minoria vulnerável e um possível alvo sexual.[36] (LANDES, 1970a, p. 128)

35 Ela escreveu para Mr. Marriot, que a ajudou em sua saída da Bahia, em 1939: "Now at middle age I'm back briefly to see what's happened in 27 years. I've been in Rio over a month and am appalled. They tell me Bahia is better. My plans are to remain until September and I wonder how accostomed I'll grow. (Oddly, my Portuguese remained with me)". (LANDES, 1966a)

36 Original em inglês: "Never in the history of field work, I am confident, has anyone been more fortunate than I in the association with Edison. Apart from Edison's repute as a scholar and writer, and apart from his high talents and character, the fact was that I could not have stirred a step in Bahia without his, a man's "protection". I saw this each day that I tried to move about on my own, when I became a vulnerable minor and a potential sexual target." (LANDES, 1970a, p. 128).

Essa confiança que Landes depositava em Carneiro e a orientação que dele recebeu durante suas pesquisas de campo e durante o processo de elaboração da sua etnografia facilitou a produção do livro *A cidade das mulheres*. A tradução para o português também foi supervisionada por Carneiro, no Rio de Janeiro e saiu no ano 1967. Ele a ajudou ao longo da carreira e a defendeu de críticas feitas por colegas próximos, principalmente Arthur Ramos. Landes (1970a, p. 129) enfatiza como "Edison, que estava consciente dos riscos, foi minha única proteção. Ele me introduziu a quase todos com que trabalhei, e eu sei que os negros me aceitaram porque ele me assegurou".[37] Os estudos acadêmicos a respeito do assunto, quase nunca, são debatidos por Carneiro sem pelo menos uma referência ou uma seção dedicada a Landes. Em menor medida, isso é também verdade no que concerne à Landes. Eles estão inextricavelmente ligados pelos estudos afro-brasileiros, vozes paralelas, colegas próximos e amigos íntimos. Como revelado nas cartas, o relacionamento entre eles era complexo, dinâmico e variável. Nunca foi apenas um romance ou somente uma relação profissional. Foi um vínculo flexível e, às vezes, ambíguo, que se adaptou às condições variáveis da vida entre o Brasil e os EUA ao longo do século XX.

A expulsão de Landes da Bahia

A ligação de Carneiro com o Partido Comunista do Brasil colocou-o, e a Landes, enquanto pesquisadores de candomblé, numa posição delicada. Embora o autor nunca trabalhasse como militante comunista antagônico ao regime de Vargas, publicamente, ele percebia os perigos que decorriam de sua pesquisa e trabalho. Sancionado, após a abolição da escravidão e da proclamação da República em 1889, o código civil que é de 1890, incriminava o "curandeiro" e o "feiticeiro". Como Beatriz Dantas (1988, p. 166) nos explicita sobre o art. 157 do código, "a repressão legal, facultada por esse artigo, era uma tentativa de garantir aos dominantes

37 Original em inglês: "Edison, who must have known the risks, was my sole shield. He introduced me to nearly everyone I worked with, and I know that the blacks admitted me because he vouched for me." (LANDES, 1970a, p. 129)

o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto, localizados, sobretudo, nas cidades, constituir-se-iam em núcleos virtuais de 'perigo' e 'desordem'". Ao longo do século XX, o Candomblé não era considerado como uma "religião" legítima com os mesmos direitos e condições de grupos cristãs, por exemplo. Como um legado dos regimes coloniais e imperiais ao longo da história brasileira, as classes dominantes consideravam o Candomblé como uma forma de feitiçaria e magia negra; um perigo e uma vergonha para um país que se pretende civilizado e ocidental. O candomblé sofreu perseguição e repressão policial na Bahia até 1974, data da legalização de todas as suas atividades de culto.

No ano de 1936, com base no autoritarismo assegurado pela nova Constituição Brasileira, de 1934, Vargas criou a Comissão Nacional de Repressão ao Comunismo, encarregada de encarcerar imediatamente todos os seus militantes, inclusive Carneiro. (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p. 74) O terreiro Ilê Axé Opô Afonjá protegeu Carneiro entre outros colegas seus, lhes dando refúgio. Uma demonstração do grau de profundidade da ligação e colaboração existente. (LIMA, 1987, p. 46) A ligação de Carneiro com o Partido Comunista levou-o à prisão e ao exílio, ameaçando a sua liberdade e a de Landes, prejudicando, consequentemente, as suas atividades como pesquisadores de assuntos afro-brasileiros. De fato, era isso o que pretendia a perseguição ao comunismo e ao conjunto das comunidades religiosas de matriz africana, formas de restringir tais atividades e a produção de conhecimento sobre o assunto, que não destacavam os elementos mais "civilizados" da cultura e da sociedade brasileira. Ainda que os terreiros não apoiassem formalmente a plataforma do comunismo — até porque os marxistas tinham a religião como um ópio das massas, o que os punha em contradição com a religiosidade —, eles protegeram membros e associados de culto que eram comunistas, como Carneiro, durante tempos perigosos. Este "doutor negro" e comunista que trabalhava em terreiros perseguidos, Carneiro e sua parceira judia, Landes, se viram forçados a conviver com condições precárias.

No início de 1939, Landes foi perseguida por espiãs da Polícia Federal em Salvador. Ela relata tais ocasiões em sua etnografia. Carneiro a

havia avisado, "bom, agora você sabe que é perigosa. Você é amiga de quem não deve, você não deve ser vista nem com negros nem com gente formada. Ou acabará na cadeia conosco, o ano que vem!". (LANDES, 2002a, p. 103) De fato, a pesquisadora teria que ir embora antes do carnaval de 1939, de barco, já que era suspeita de ser comunista, e mais, ainda perseguida como Judia, viveu a ascensão de Hitler e de ideologias que buscavam expandir o antissemitismo mundialmente. Durante o governo Vargas, inspirado no fascismo europeu, o Brasil recebeu muitos imigrantes da Alemanha. Foi por um golpe de sorte que Landes conseguiu salvar a documentação e matérias de suas pesquisas que depois seriam a base em que se sustentou seu livro. Landes (1970a) conseguiu esconder cadernos e fotografias dos oficiais marítimos que foram confiscá-los na sua ida ao Rio de Janeiro.

Sete anos depois de sair da Bahia e um ano antes da publicação de *A cidade das mulheres*, que fornece detalhes sobre o exílio e das atividades presumidamente comunista na Bahia, mas, é um fato, Landes e Carneiro discutiram abertamente a participação no PCB. Carneiro escreveu em uma carta: "eu suponho que você imaginou, na Bahia, que éramos todos comunistas. Pois, éramos. E somos".[38] (CARNEIRO, 1946c) Landes respondeu,

> não, não sabia que você era comunista na Bahia, embora todo mundo dissesse que você era. Mas você negou isso, você se lembra, e eu não queria inquirir. Eu acho que Pierson também sabia. Eu mesmo sou uma Rooseveltian New Dealer e sou contra muitas coisas do programa.[39] (CARNEIRO, 1946c)

Essas cartas sugerem que Carneiro não conversava sobre esse tema com Landes, apesar de ter funcionado como seu confidente em quase

38 Original em inglês: "I suppose you guessed at Bahia that we all were communists. Well we were, we are" (CARNEIRO, 1946c).

39 Essa referência ao "New Deal" é ligada ao ex-presidente estadunidense, Franklin D. Roosevelt, que é conhecido como o presidente que superou a Grande Depressão norte-americana com a expansão de investimentos do governo em projetos públicos, associada à sua liderança durante a Segunda Guerra Mundial. Landes se refere a um "Rooseveltian New Dealer" para dizer que apoiava o governo democrático e não ao partido comunista.

todas as outras esferas e situações durante o tempo em que passaram juntos. Porém, a etnografia que fizeram expõe a discussão desses aspectos no campo de pesquisa. Guardar esse segredo pode ter servido para protegê-lo, proteger colegas e Landes também, mas é perfeitamente plausível a opinião de que Landes sabia da opção do parceiro pelo comunismo.

A presumível ignorância de Landes sobre a participação de Carneiro no PCB possivelmente era uma defesa para se proteger de alguma perseguição. Em 1941, pouco tempo depois de ter retornado do Brasil, começam as acusações contra ela. O Bureau de Investigação Federal dos Estados Unidos (FBI) abriu inquérito sobre Landes. Essa prática era comum durante a época de McCarthy[40] nos Estados Unidos, quando, segundo Price, o FBI investigou vários antropólogos pelo ativismo ou por filiações partidárias de parentes: maridos, pais ou irmãos, sendo marxistas ou não. No caso de Landes, ao FBI já preocupava o radicalismo de seu pai, um sindicalista, ativista e socialista. (PRICE, 2004) Em suas investigações, o FBI entrevistou vários colegas de Landes. Os depoimentos concedidos são reveladores de como seus colegas acadêmicos viam-na. Um supervisor do projeto de Myrdal disse ao FBI que, de seu contato mínimo com Landes, ele teve a impressão de que ela era inclinada ao comunismo, principalmente pelo jeito de se vestir e por suas ideias. (PRICE, 2004) Uma pessoa da Universidade de North Carolina que também trabalhou no projeto de Myrdal, disse que seus colegas não aprovavam a ideologia liberal que ela estava alastrando em relação ao problema dos negros e que ela era muito incorreta em seu trabalho, tinha a reputação de ter pouca moral. Outro antropólogo entrevistado no Bureau de Etnologia disse que ouviu pessoas no Brasil que não gostavam dela por "sua atitude agressiva". (PRICE, 2004, p. 231) Essas impressões demonstram como

40 A época McCarthy nos Estados Unidos marca a década de 1950, durante a Guerra Fria, época em que houve em território norte-americano, muitos julgamentos de pessoas perseguidas como comunistas. A vigilância do governo era intensa e predominava o medo de expressar opiniões políticas em público. Original em inglês: "No, I did not know that you were a communist, in Bahia, though everyone said you were. But you denied this, you recall, and I did not care to inquire. I think Pierson also knew. I myself am a Rooseveltian New Dealer, and am opposed to many things in the Communist program — but that has nothing to do with my personal relationships" (LANDES, 1946c).

seus colegas estavam dispostos a comentar sobre questões que invadiam sua intimidade, que apenas a ela concerniam e como, deste modo, contribuíram para criar uma opinião desfavorável sobre ela junto ao FBI.

Mesmo que permaneça incerto quanto a ter tido o governo federal do EUA, a intenção de ler as cartas trocadas entre Carneiro e Landes, ou mesmo que tenha lido, evidenciava-se que era uma ignorância por parte da pesquisadora. Esse tipo de vigilância não era algo raro no regime de Vargas, nem na época de McCarthy nos EUA. Como Price nota sobre os Estados Unidos nas décadas de 1940-1950, "[o] comunismo associava-se cada vez mais ao ativismo por igualdade racial [...] Em muitas situações, foi o compromisso dos comunistas com o ativismo progressista que atraiu antropólogos ao partido, pelo compromisso declarado por igualdade racial".[41] (PRICE, 2004, p. 12) A violência do racismo nos Estados Unidos, nas décadas de 1930 a 1950, fazia com que as posições dos antropólogos nas questões de raça, emergissem, às vezes, como revolucionárias e ameaçadoras à ordem social. Por esse critério, Landes e Carneiro poderiam ser considerados comunistas e suspeitos.

Em sua etnografia, Landes apresenta uma visão utópica das relações raciais no Brasil, bem de acordo com a ideia da democracia racial, vista com simpatia pelos norte-americanos da época. Em comparação com os Estados Unidos, o Brasil — e, principalmente, a Bahia — parecia ter mais mistura e harmonia entre diferentes "raças". Os antropólogos treinados por Boas tratavam as raças como "igualmente humanas e, nesse sentido, iguais". (LANDES, 2002a, p. 38) Alguns deles queriam combater o racismo da época e usavam estudos antropológicos para demonstrar a humanidade de todos. Porém, as intenções da pesquisa de Landes acabaram por resvalar no exagero utópico e na falta de reconhecimento do verdadeiro racismo que existia no Brasil. Ela conclui o livro com uma análise marxista do racismo brasileiro, destacando a opressão de classe como mais importante,

41 Original em inglês: "Communism became increasingly associated with activism for racial equality...in many instances it was the Communists' commitment to progressive activism that drew anthropologists into the party because of its stated commitment to racial equality". (PRICE, 2004, p. 12)

> Fui enviada à Bahia para saber como as pessoas se comportam quando os negros com quem convivem não são oprimidos. Verifiquei que eram oprimidos por tiranias políticas e econômicas, mas não por tiranias raciais. Nesse sentido, os negros eram livres e podiam livremente cultivar a sua herança africana. Mas estavam doentes, subnutridos, analfabetos e desinformados, exatamente como a gente pobre de origens raciais diferentes [...] Viviam no único mundo que lhes era permitido e os tornavam íntimos e amistosos através da instituição do candomblé, cujo valor, fausto e promessas de segurança seduziam outras pessoas na Bahia, e eram motivo de exaltação e orgulho para o resto do Brasil. (LANDES, 2002a, p. 316)

Em sua avaliação de raça, Landes aproximou-se das ideias de Gilberto Freyre que também tinha estudado com Franz Boas em Columbia. Carneiro não gostava da ligação de Landes com Freyre, frequentemente escrevendo para desestimular-lhe o contato. Em uma resenha de *A cidade das mulheres,* o escritor Bertram Wolfe apresentou a ideologia da democracia racial de Freyre tal qual se apresenta no livro de Landes, dizendo que "sociólogos e funcionários do Estado cada vez mais têm motivo para enriquecer a civilização brasileira com a reunião dos componentes, negro, indígena, português, numa cultura única e variada, numa raça brasileira cósmica".[42] (WOLFE, 1947) A afirmação da democracia racial nos trabalhos de Landes constituiu-se em um apelo aos leitores norte-americanos, sugerindo uma sociedade idealizada no Brasil pós-escravidão, em contraste com uma sociedade que vinha de uma Guerra Civil e que mantinha a segregação.

Os trabalhos de Landes impactaram os estudos afro-brasileiros em questões de raça e gênero. Segundo Beatriz Dantas (1988, p. 206): "Ruth Landes, que tão perspicazmente percebeu a utilização do negro baia-

42 Original em inglês: "sociologists and statesmen have increasingly set themselves the conscious aim of enriching Brazilian civilization by absorbing all its components, Negro, Indian, Portuguese into a single vari-colored Brazilian culture and a single Brazilian 'cosmic race'". (WOLFE, 1947)

no como símbolo nacional, termina por proclamar a nossa democracia racial e cultural". Mariza Corrêa (2002, p. 16) aponta como "[...] apesar da ênfase que retrospectivamente atribuímos à questão racial no seu livro, creio que ela será lembrada também como uma fina observadora de detalhes que são, afinal, a marca da boa antropóloga". O livro apresenta uma falsa ideia da igualdade dos negros, o que acaba mascarando o racismo e a intolerância cultural, tornando-os mais difíceis de combater. (DANTAS, 1988) As avaliações de raça e gênero por meio do contexto etnográfico do candomblé são, na maior parte, generalizadas e até utópicas. Porém, suas observações e descrições do candomblé são favoráveis aos praticantes e ela aborda a temática com "delicadeza" e não com a visão "preconceituosa" presente nos escritos de outros pesquisadores estrangeiros. (NÓBREGA; ECHEVERRIA, 2006, p. 103) Como caracterizado pela biógrafa, Sally Cole, por buscar estar na disciplina de antropologia e por desafiar os costumes, sua etnografia tem, como resultado, conclusões frequentemente contraditórias e ambíguas. Sua melhor potência vem de sua observação detalhada e de sua audácia em registrar o que via. (COLE, 2003, p. 13)

Como demonstrado ao longo desse capítulo, Ruth Landes foi treinada pelos maiores antropólogos da época e desenvolveu uma abordagem focada nos indivíduos, baseada em observações astutas, principalmente das mulheres em sociedades com níveis variados de organização social. Ela se inseriu no meio dos estudiosos do negro-americano por meio do treinamento na Fisk University, feito antes de viajar ao Brasil. Ela era uma entre inúmeros homens, pesquisando e construindo teorias que fundamentalmente demarcavam seu campo de estudos. Sua colaboração com Edison Carneiro facilitou sua entrada e entendimento da vida nos terreiros da Bahia, o que influenciou sua vida em múltiplos sentidos.

Essa análise das fontes primárias baseada na história da antropologia, apresentada ao longo deste capítulo, ilumina como os relacionamentos afetivos entre estudiosos da época impactaram bastante as avaliações dos trabalhos produzidos em campos polêmicos e possibilitaram futuras carreiras e o sucesso de alguns estudos. Landes foi marginalizada na antropologia nos EUA por alguns colegas masculinos

influentes que consideravam seus assuntos de pesquisa, suas teorias e seu comportamento escandalosos ou inapropriados. A versão brasileira de sua etnografia *A cidade das mulheres* publicada em 1967 deixou para sempre importante legado na academia brasileira e nos estudos de Candomblé. Desde o final do século XX, e cada vez mais, seu trabalho tem sido melhor recebido e reconhecido entre feministas brasileiras e membros de candomblé. O valor de sua etnografia como um registro histórico o tornou um clássico. A documentação recolhida por ela, ao longo de sua experiência de pesquisa no Brasil, deixou-nos bastante informação de relevante valor histórico sobre os líderes e figuras proeminentes do Candomblé na década de 1930 na Bahia, fornece detalhes acerca de seus locais de pesquisa, as vidas de seus sujeitos e o desenvolvimento de suas teorias de matriarcado, que serão discutidas com mais detalhes ao longo do capítulo a seguir.

CAPÍTULO 2

A coleção de fotos de Ruth Landes: um registro histórico do campo antropológico

Analisando os registros fotográficos

A experiência de pesquisa de campo acumulada por Ruth Landes está registrada em várias fontes primárias. Inclui correspondências, reflexões, cadernos de campo e, sobretudo, a coleção de fotos que tirou durante sua estadia de cinco meses na Bahia. Uma coleção com cerca de 400 fotos, documentando seu percurso nos candomblés da Bahia e na cidade de Salvador, guiada por Edison Carneiro, que lhe apresenta uma visão alternativa de pesquisa de campo. A análise da coleção fotográfica que aqui se realiza aborda as fotos como fontes históricas e antropológicas. Essa coleção é um acervo histórico que documenta personagens, locais e eventos da pesquisa de Landes realizada entre 1938 a 1939. Por meio de fontes visuais, podemos observar alguns detalhes da vida das pessoas fotografadas pelo olhar isento de Landes e a partir de sua câmera. Em uma coleção que nos expõe uma variedade de encenações, com espontaneidade, com formalidade e com a exposição de intimidades. Essas fotos não foram publicadas na primeira versão do livro *The City of Women* (1947),

nem na versão em português de *A cidade das mulheres*, publicada em 1967, pela Civilização Brasileira, que usa uma foto de Pierre Verger para a capa. Algumas foram selecionadas para as segundas edições do livro, publicadas em 1994, nos EUA, e em 2002, no Brasil.

Tais fotos e descrições revelam traços e nos dão pistas que iluminam a compreensão da metodologia utilizada por Landes como uma antropóloga treinada por Ruth Benedict e Franz Boas, seus mestres na Columbia University, em um período de fundamental importância para o estabelecimento da disciplina e para a formação do campo de pesquisa dos estudos afro-brasileiros, conforme já examinado no capítulo anterior. Em meio a essa variedade, a coleção se destaca com fontes de informação não explorada sobre a experiência de Landes como antropóloga americana e também sobre as pessoas por ela fotografadas. A maioria das fotos foi tirada e legendada por Landes, algumas delas, entretanto, foram tiradas por Carneiro. Outras não têm legenda nem qualquer outro tipo de informação. Muitas são versões da mesma cena, com as mesmas pessoas em movimento, ou em ação, fazendo com que nem todas as fotos sejam suscetíveis a uma análise pertinente. Por isso, selecionei algumas imagens-chave para melhor interpretar a coleção, para ilustrar o método analítico e poder acompanhar como desenvolve a tese do poder feminino nos candomblés, denominado por ela como "matriarcado", que veio a desenvolver em trabalhos escritos.

As fotos contêm informações únicas sobre as comunidades do candomblé e sobre a cidade do Salvador. Landes fez entrevistas com alguns dos personagens mais influentes e icônicos do candomblé do século XX — como Martiniano Eliseu do Bonfim e Mãe Menininha, por exemplo. As imagens colecionadas nos aproximam da sua experiência e dessas pessoas, revelando um momento histórico, fundamental para a formação dos estudos afro-brasileiros e para a valorização do candomblé junto ao grande público. É em parte por isso que o livro ainda permanece relevante. O relato detalhado dessa experiência e desses diálogos interessa a muitos: seguidores, simpatizantes e estudiosos do candomblé.

A análise que aqui se faz aborda as fotos como materiais multivocais e intencionalmente construídos e produzidos. O ato de fotografar coloca

os informantes em relação direta com Landes. Analiso a afinidade entre Landes, como antropóloga, e as pessoas fotografadas, incluindo informantes e famílias, amigos, companheiro (Carneiro), e outros conhecidos e desconhecidos. Como esses relacionamentos não estão claramente definidos nas fotos, uma análise cruzada de fontes diversas se mostra indispensável a um melhor entendimento da experiência e dos relacionamentos entre diferentes pessoas no campo de pesquisa. A abordagem em curso trata as fotos, portanto, como fontes que revelam o processo da construção do conhecimento a partir da própria metodologia da pesquisa de campo na disciplina antropológica.

Sem dúvida, a presença de uma pesquisadora estrangeira portando uma máquina fotográfica causa algum impacto nas imagens produzidas. Ainda assim, há espontaneidade em certas fotos da coleção, elas contêm elementos que não poderiam ter sido intencionalmente encenados por ela. Certas fotos evidenciam relacionamentos entre as pessoas fotografadas, independentemente da influência exercida pela presença de uma máquina fotográfica e da própria pesquisadora. As fotografias nos revelam mulheres do terreiro, crianças nas ruas, homens jogando capoeira, e pessoas participando de festas, como a Lavagem do Bonfim e procissão da festa de Iemanjá. Nesse aspecto, mesmo supondo que a presença de Landes dificilmente não influenciasse a dinâmica da foto, é certo que as imagens capturaram momentos para além de qualquer controle. Como destaca a historiadora Lilia Schwarcz, comentando sobre uma exposição de fotos da escravidão do final do século XIX, no Brasil,

> diferente da pintura, na fotografia se materializa um processo distinto de captura da individualidade da cena, com seu acaso, revelando a própria impossibilidade de o fotógrafo dominar totalmente a construção da representação. É nesse momento que o artista-fotógrafo perde o controle sobre seu produto. (SCHWARCZ; MACHADO; BURGI, 2013)

A coleção de Landes reflete seus argumentos ao apresentar os terreiros de candomblé como espaços dominados por mulheres. Os relacionamentos com seus informantes no campo constituíam a base do material

que formou sua teoria do poder feminino apresentada no *A cidade das mulheres.* Tais relacionamentos estão visualmente presentes nas fotos tiradas durante sua pesquisa. Esta coleção é uma representação material de suas observações, captura momentos únicos dos contextos sociais por onde andou, frequentemente ao lado de Edison Carneiro.

Suponho que a coleção de Landes destinava-se a servir como documentação pessoal para a pesquisa e escrita etnográfica, não tinha preocupações estéticas, nem estava voltada ao público. As fotos só se tornaram públicas a partir da doação feita por ela em 1989 ao museu Smithsonian para compor o acervo do Ruth Landes Papers (RLP) do NAA. Landes (1970a) foi convidada a doar seu arquivo pessoal após a publicação do artigo "A woman anthropologist in Brazil", ao documentar os desafios de sua experiência. (CUNHA, 2005) Atualmente, as fotos desta coleção têm sido usadas de diversas maneiras, tanto por acadêmicos brasileiros quanto por norte-americanos. Tornaram-se também uma referência para pessoas ligadas aos terreiros por onde ela pesquisou.[1] Por exemplo, em seu livro biográfico sobre sua longa vida no terreiro da Casa Branca, a Gersonice Azevedo Brandão, conhecida como a Equede Sinha, afirma que ela aparece numa foto tirada por Landes.[2] (LYRIO; JAQUES, 2016) Ela se utiliza de várias fotos da coleção de Ruth Landes para identificar alguns personagens históricos do seu terreiro como parte da construção da biografia histórica da casa. Uma análise dos usos deste registro fotográfico nos revela como são diversos os meios mediante os quais as fotos de Landes, entre outros, têm sido usadas e reinterpretadas, não só enquanto reconhecimento do legado do trabalho da autora pesquisada, mas também da foto como objeto material. Esta coleção também revela o lugar da cultura visual dentro dos próprios candomblés, em vários ní-

1 Fotos de Landes foram usadas e publicadas em livros recentes, a exemplo do livro de Alonso (2014); Braga (1995); Castillo (2010); Cole (2003); Lima (2005) e Lyrio e Jaques (2016).

2 Em uma conversa pessoal, Lisa Castillo chamou-me a atenção de que provavelmente a criança na foto de Landes, destacada por Sinha e seus editores, Alexandre Lyrio e Dadá Jaques, não seja ela, por incompatibilidade entre a sua idade e a data da foto. A foto que é apresentada como sendo de Equede Sinha como criança, foi tirada por Landes no dia 24 de outubro de 1938 no Engenho Velho e Gersonice Azevedo Brandão nasceu por volta desse mesmo ano de 1938. A criança na foto parece ter entre quatro e seis anos, por isso, provavelmente esta criança não é ela (LYRIO; JAQUES, 2016, p. 30, 33, 38).

veis, e nos fornece informações sobre o uso da fotografia por membros da comunidade daquela época. Por fim, a discussão em torno desse assunto não pode perder de vista a maneira como Landes foi recebida pelas pessoas nos terreiros, quando chegou com sua máquina fotográfica, e nem deixar de destacar as particularidades de seu método fotográfico como elemento de sua observação participante.

Em vários momentos, muitos provavelmente, Landes tenha dependido de Carneiro para entender, gravar e registrar detalhes da experiência etnográfica em campo. Landes aprendeu com Carneiro como escutar e gravar sem a intervenção de uma máquina ou de outro instrumento de registro. Ao fazer uma reflexão sobre seu método de pesquisa, Landes afirma:

> Em 1938-1939, eu e Edison ficávamos sem descanso entre o povo de santo, sempre pacientes, contentes e atentos para anotar e tirar fotos. Nunca utilizamos um gravador ou outro instrumento parecido. Raramente Edison anotava as coisas, mas tinha uma memória boa e sensibilizada. Ele produzia artigos para o jornal de Salvador sobre as atividades dos cultos; ele também escreveu livros e notas para mim, que ainda guardo. Pode se ver ele como um instrumento de absorver as impressões ao seu redor. Através dele eu entendi a escutar — a melhor técnica para perceber e entender as dinâmicas do campo. (LANDES, 1970a, p. 134, tradução nossa)[3]

Ainda que não tivessem um gravador, a coleção de fotos confirma que eles utilizaram a câmera com frequência. Enquanto Carneiro guiava Landes nas pesquisas, ele também fazia algumas fotos dela em campo. Fotos que iluminam a sua posição como mulher estrangeira e de fora desses contextos sociais e raciais. Em seus escritos, Landes comenta as reações das pessoas diante de uma mulher solteira ao andar sozinha nas ruas de

3 In 1938-1939 Edison and I were endlessly available to the cult folk, endlessly patient and cheerful, always alert, mindful to take notes and snapshots. We never used a tape recorder or a comparable instrument. Edison rarely took detailed notes, but he had a highly sensitized memory [....] He wrote memos for me, which I still keep. One saw all of him as an instrument for sopping up impressions. From him I learned to listen — a technique that cannot be matched for garnering insights. (LANDES, 1970a, p. 134)

Salvador, descreve como, antes de conhecer Edison Carneiro, andava sozinha nas ruas, à noite, depois de um dia de calor, para ver os acontecimentos da cidade. Carneiro logo a advertiu para que não saísse após as cinco horas da tarde. Landes sentia como, naquela época, uma mulher fora de casa era algo bem problemático. (LANDES, 1970a, p. 132)

FIGURA 7
Landes na roça de Aninha, Ilê Axé Opô Afonjá, agosto de 1939
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0332.

Por hospedar-se sozinha em um hotel, ela chamou à atenção das pessoas na cidade alta. Pessoas comentavam sobre seus "sapatos chiques", pois lembravam aqueles usados por prostitutas. (LANDES, 1970a, p. 132) Às vezes, Landes se sentia isolada e sem liberdade na Bahia, mesmo querendo participar das atividades e festas populares. Um exemplo

disso é um registro de sua imagem na Lavagem do Bonfim, nos expõe como ela se sentia estrangeira, afastada e singularizada por seus sapatos e sua máquina fotográfica. Esse sentimento, no entanto, não a impediu de tirar fotos e aproveitar a festa como observadora,

> Não os perturbei de modo algum com a minha máquina fotográfica, nem com os meus sapatos, ainda nos pés. Uma negra divertida num alvíssimo vestido sacerdotal de renda e seda, que manejava a vassoura com vivacidade, até me pediu que a fotografasse. Quase desejei participar. (LANDES, 2002a, p. 306)

A foto na Figura 8 nos sugere que ela, às vezes, avisava aos fotografados e, possivelmente, pedia-lhes permissão para fotografá-los.

FIGURA 8
Varrendo, Lavagem do Bonfim, janeiro de 1939

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0240.

Leituras comparativas das fotos e da narrativa escrita por Landes possibilitam a revelação de novas visões da experiência de campo, como exemplificado acima. Essa maneira de analisar leva em consideração que, no processo de escrever, ocorrem rasuras e mudanças quando se passa da experiência vivida para a experiência relatada. Mesmo que a câmera não possa captar a realidade total de uma situação, o cruzamento das fontes nos aproxima mais da experiência de campo da antropóloga.

Fotos enquanto documentos sociais condensam relacionamentos múltiplos que se institucionalizam, atuando e mediando pessoas. (EDWARDS, 2006) Após sua produção, fotos impressas da época de Landes permanecem como objetos materiais em circulação. Os exemplos apresentados nesse capítulo sugerem como a produção do conhecimento sobre o candomblé está interligada também com a produção das fotos. A circulação e a reinterpretação das fotos fazem com que elas se tornem vivas socialmente e influenciem as pessoas por meios diversos ao longo de caminhos que, por vezes, são divergentes.

Em antropologia, a observação serve como meio de conhecimento, cujos resultados finais são apresentados em etnografias. Na fotografia, a observação se fixa em objetos por meio da tecnologia que nasce com a máquina fotográfica, criando certa perenidade ao se fixar em fotos impressas. Os dois — o antropólogo e o fotógrafo — utilizam o poder do olhar como forma de definir o objeto. Sintomaticamente a antropologia lança mão de metáforas visuais como "observando", "vendo", "lendo" que associa o antropólogo e o fotógrafo como observadores e gravadores externos. (EDWARDS, 1992, p. 14) Nesse sentido, a fotografia transforma o espaço — aberto, em fluxo, algo maleável — em um local fixo, quadrado e definido. Enquanto Landes se movia nas ruas e terreiros de Salvador, ela olhava, mas não via tudo. No momento em que tirava uma foto e via a imagem revelada, observava uma determinada realidade com elementos fixos. No caso particular de Landes, suponho que as fotos cumpriam este papel, serviram como documentação da experiência de campo, utilizadas como ferramenta auxiliar no processo de elaborar sua etnografia — *A cidade das mulheres* — como representação de tal experiência. Atualmente, a coleção de Landes pode cumprir vários papeis,

tais como para um registro de personagens conhecidas do candomblé, de locais urbanos de Salvador, ou de eventos icônicos da história da Bahia, incluindo aí festas populares como a Lavagem do Bonfim.

O processo de fixação dos objetos na fotografia corresponde à abordagem dos "boasianos" denominada *salvage anthropology*, mediante o qual os antropólogos pesquisavam as culturas "primitivas" no campo sob o pressuposto de que elas seriam corruptíveis pela civilização ocidental — a ironia desse tipo de raciocínio é que os próprios antropólogos, ao longo da história, contribuíram para a dita corrupção, envolvendo-se em projetos de cunho imperialista. Margaret Mead utilizou métodos visuais nas pesquisas e usou a fotografia associada à metodologia antropológica. Em um artigo denominado "Visual anthropology in a discipline of words" (A antropologia visual em uma disciplina de palavras), ela comentou que o reconhecimento de que as formas primitivas de comportamento humano ainda existentes inevitavelmente desaparecerão, faz parte de nossa herança científica e humanística desde o início dos estudos antropológicos. É por isso — ela continua — que precisamos criar um acervo de material visual passível de ser cada vez mais reanalisado com novos instrumentos e teorias. (MEAD, 1995, p. 3, 10) Para Mead — e, suponho, que também para sua colega Landes —, fotos servem como uma forma de documentar as práticas das culturas, então consideradas primitivas, que estejam em perigo de desaparecer. Os registros de tais práticas culturais são valiosos em si mesmos, como produção de um acervo histórico para aqueles que no futuro buscarem refletir sobre elementos que possivelmente tenham perdido.

Debora Gordon anotou que o campo servia como um lugar separado, no qual o ocidental poderia encontrar um tempo anterior ao advento da sociedade ocidental, algo também explicado por Johannes Fabian sobre a negação do *coevalness* entre o antropólogo e o sujeito na pesquisa e na escrita antropológica. (FABIAN, 1983, GORDON, 1990) Essa capacidade de apropriação e descontextualização do tempo e espaço dos fotografados demonstra o poder da fotografia, similar ao poder da observação e da escrita na produção de conhecimento na antropologia. Portanto, Fabian oferece a possibilidade de *coevalness*

entre o pesquisador e o sujeito no ato da pesquisa, para encontrar o "outro" no mesmo espaço e ao mesmo tempo. (FABIAN, 1983) Alguns momentos da coleção fotográfica de Landes sugere a realização de uma interação *coeval* com seus interlocutores.

Do instantâneo ao retrato

A maioria das fotos que aparecem na coleção de Landes é instantânea e de pouca qualidade. A partir de uma análise sequencial de cenas fotografadas na pesquisa de campo, podemos notar quando ela ficou longe, observando as pessoas, e quando ela interveio para ajustar ou dirigir a foto. Landes (2002a, p. 56) menciona o uso da fotografia durante a pesquisa de campo da seguinte forma: "Precisávamos estar constantemente disponíveis, com paciência e cordialidade infinitas, sempre alertas, sempre prontos a tomar notas e tirar instantâneos de maneira discreta". Os vários níveis de intervenção também refletem as variações na experiência de campo e as interações entre observação e participação na aplicação da metodologia antropológica. Uma comparação entre as fotos tiradas na pesquisa de campo e a etnografia escrita ao longo da década subsequente ilumina duas perspectivas da experiência. Tal comparação também reflete diferenças e potencialidades distintas de fontes escritas e visuais.

Landes desenvolveu sua teoria de matriarcado através de suas experiências nos terreiros nagôs da época, principalmente o Gantois, a Casa Branca e o Ilê Axé Opô Afonjá. Esses três terreiros vêm da mesma descendência: da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká). Pela história oral, o templo da Casa Banca foi fundado pela sacerdotisa Iyá Nassô em torno da década 1830. Trabalhos mais recentes comprovam que Iyá Nassô foi a africana liberta Francisca da Silva, que, junto com seu marido José Pedro Autran e sua filha de santo Marcelina da Silva, viajaram entre a África e o Brasil e estabeleceram o terreiro sob tradições iorubanas. (CASTILLO; PARÉS, 2010; PARÉS; CASTILLO, 2015) Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha) foi a filha de santo de Marcelina da Silva (Obá Tossi) e fundou seu próprio terreiro, o Ilê Axé Opô

Afonjá, em 1910. Maria Júlia da Conceição Nazaré (Mãe Menininha) foi a filha de Marcelina da Silva, que fundou seu terreiro Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê (Gantois) em 1849, após uma disputa de cargo na Casa Branca. (LIMA, 2003; SILVEIRA, 2006) Todos esses terreiros são exclusivamente dirigidos por mulheres até os dias de hoje; são matrilineares desde a sua primeira geração de lideranças, sempre dentro de uma hierarquia com papeis de gênero bem rígidos.

Esses três terreiros de candomblé são os mais icônicos, e historicamente reconhecidos, em parte por causa da produção acadêmica feita por Landes e sua geração de estudiosos, que, em muito, contribuíram para a sua fama e o seu *status*. O relato de seus estudos contribuiu para o desenvolvimento do campo de estudos e deu visibilidade aos candomblés dentro e fora do Brasil. Landes visitou outros terreiros além dos três citados acima, reconhecidamente fundamentais para a história do candomblé na Bahia, também dirigidos por mulheres. Landes visitou o Gantois pelo menos duas vezes durante o mês de setembro de 1938 — como está registrado na coleção de fotos. No mês de outubro, ela foi muito ativa nas pesquisas. Conheceu um pouco mais da cidade junto com Edison Carneiro. Visitaram Brotas, Duque de Caxias e igrejas católicas na cidade alta. Ela continuou a frequentar o terreiro caboclo de Sabina, visitou a casa de Mãe Flaviana, voltou ao Ilê Axé Opô Afonjá e visitou o terreiro do Engenho Velho, pela primeira vez. No dia 24 de outubro, produziu 54 fotos no Engenho Velho. No livro, ela também relata as experiências no local, como exemplo, vale mencionar a festa de Oxalá. Porém, esta não lhe fora permitido fotografar cerimônias e rituais. Ainda assim, Landes escreveu a respeito dos ritos em questão detalhadamente em sua etnografia.

Como bem documentado na etnografia, Landes frequentou o terreiro caboclo da mãe de santo Sabina, no bairro Quintas da Barra. Em seus escritos, Landes reproduz o nagô-centrismo de seus informantes para criticar o candomblé caboclo de Sabina. Porém, sua coleção de fotos nos revela como Landes já havia começado suas pesquisas na casa de Sabina, entre os meses de agosto e setembro. Ela também frequentou o Ilê Axé Opô Afonjá e o Gantois nesse período. As fotos sugerem uma afini-

dade com Sabina e membros do terreiro. Landes tirou várias fotos das crianças nos terreiros, de altares, e acompanhou o cortejo em uma entrega de flores para Iemanjá no mar e em uma romaria para São Lázaro. Num momento bem destacado da coleção, Landes até se veste como uma "baiana", ao lado de Sabina. Veja-se abaixo:

FIGURA 9
Ruth Landes e Mãe Sabina no vestido baiano, setembro de 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0164.

Destaco essa intimidade entre Landes e Sabina e seu terreiro, que surge bem no início de sua pesquisa de campo, porque, ainda que houvesse esta proximidade, em seu livro Landes adota o discurso que legitima o discurso de prestígio e autenticidade das casas nagôs, descrevendo o terreiro de Sabina como um tipo degradado de candomblé.

Como Landes diz no final do seu livro,

> senti que me tornara africana nos meus preconceitos, tão africana quanto Martiniano, Menininha e Luzia. Achei que as pessoas se tinham perdido a si mesmas, ao pôr saltos altos para o baile e ao abandonar os padrões que costumavam desenhar com os pés descalços no chão de barro, guiadas apenas pelas batidas dos atabaques, pelo ressoar de uma cabaça ou de uma simples palheta... (LANDES, 2002a, p. 261)

Landes também não menciona Sabina até a segunda metade do livro, embora a narrativa se apresente cronologicamente. Suas fotos provam que elas realmente se conheceram em agosto de 1938. Sua etnografia detalha sua experiência quando voltou ao terreiro de Sabina sozinha após a romaria para Janaína. Ela ofereceu apoio financeiro ao terreiro, e Sabina interpretou a oferta como um pedido de aprender seus fundamentos. Ao final da visita, Sabina ficou possuída por seu *caboclo*, que começou a pressionar Landes a a iniciar e contribuir financeiramente ao terreiro. Quando Landes relatou essa experiência a Mãe Menininha, ela respondeu que a Sabina "está atrás da sua carteira de dinheiro, minha senhora, e do prestígio do seu nome". (LANDES, 2002a, p. 250) Carneiro expressou preocupações parecidas e destacou a respeitabilidade e ortodoxia dos templos Nagôs em relação a chãos e grosseria de Sabina.

Ao longo de sua pesquisa e durante o processo de escrita do livro, parece que Landes foi formando uma ideia preconceituosa de Sabina, possivelmente influenciada por outros acadêmicos, como Carneiro, que a apresentou de uma perspectiva do "povo Iorubá" que "considerava Sabina uma impostora, blasfema e vulgar". (LANDES, 2002a, p. 211) Tais opiniões sobre Sabina e sobre sua ausência de compromisso com as tradições do candomblé eram um ponto de vista amplamente compartilhado por membros de outros candomblés e acadêmicos, havia certo consenso de que os candomblés de caboclo eram menos sérios, menos africanos e menos ortodoxos por causa de sua veneração a espíritos nativos dos caboclos, enquanto donos da terra, entre outros elementos, como o uso de roupa, cantigas, ritmos diferenciados e a inclusão de ritos Kongo-Angolanos que se diferenciam do modelo Jeje-Nagô. (BASTIDE, 1978; CAPONE, 2004; CARNEIRO, 1991; DANTAS, 1988)

FIGURA 10
Moço segurando lata de água na cabeça, Engenho Velho, 24 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0616.

A coleção de fotos feitas por Landes nos permite entrever que ela tinha um grande interesse pelas crianças dos terreiros. Para documentar uma suposta liberdade e felicidade nos terreiros, Landes fazia fotos que capturavam atitudes espontâneas dessas crianças. As fotos que ela tirou no Engenho Velho e no Gantois assemelham-se nesse aspecto. Em dois casos, Landes, como fotógrafa, se posiciona acima, observando as ativida-

des informais e a vida cotidiana de uma comunidade, principalmente de suas mulheres e crianças. Ela tira a foto de longe, sem muita intervenção. Parece que busca no ambiente do terreiro documentar o que geralmente não está ao alcance dos olhos estrangeiros.

FIGURA 11
Crianças na casa de Manoel, Gantois, setembro de 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0368.

Em suas imagens, as crianças aparecem soltas no chão, livres, parte integrante daquela comunidade religiosa. Outras fotos da coleção mostram crianças trabalhando, sugerindo que elas contribuíam para a manutenção da comunidade. A partir de sua etnografia e do seu olhar fotográfico, Landes nos sugere que os terreiros seriam espaços seguros e proporcionavam felicidade para as crianças e mães. Lá, elas conviviam

em paz, mesmo vivendo em condições humildes, em casas simples e na floresta. No Engenho Velho, assim ela descreve a liberdade das crianças nos terreiros: "as crianças saltavam e corriam ao redor de nós e, afinal, duas delas agarraram as mãos de Edison e nos levaram às pequeninas casas, cada qual dedicada a uma divindade diferente, construídas, às vezes, em volta do tronco desmedido das árvores sagradas". (LANDES, 2002a, p. 83) Através de sua etnografia e de seu olhar fotográfico, Landes nos apresenta os terreiros como lugares de segurança e felicidade para as crianças e suas mães, bem opostos ao mundo duro que se vivia do lado de fora. Ali, crianças e mulheres vivem em paz, em condições humildes, habitando casas simples numa floresta. Era esse o retrato. Tal perspectiva termina por tornar o campo de pesquisa em um paraíso pré-moderno — tendência que marca o desenvolvimento das teorias sobre matriarcado na antropologia, visto como um passado distante, imaginado e utópico. O discurso sobre terreiros de candomblé como santuários é algo comum. Há um consenso de que são lugares reservados e tranquilos, que preservam maneiras antigas de viver, em contraste ao caos, à injustiça e à violência da vida cotidiana na sociedade brasileira.

O foco de Landes nas crianças faz parte de seu pensamento a respeito do matriarcado nos terreiros, fortalece a ideia de uma organização social, estruturada como uma família e dirigida pelas mães. Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 60) considera a mãe de santo como a autoridade máxima do grupo de candomblé, o chefe da *família de candomblé*". Ele continua a destacar que: "o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos". (LIMA, 2003, p. 60) Para Landes, os terreiros oferecem proteção para as mulheres e seus filhos; é um santuário, no qual eles podem se sentir livres dos problemas cotidianos que enfrentam no mundo de fora. Ela observou como os terreiros de candomblé eram administrados pelas mulheres, que detinham um poder doméstico e religioso. O mundo dos homens está nas ruas, no espaço público, ocupando cargos como ogãs, enquanto as filhas de santo, as *ekedis* e as mães de santo servem aos orixás nos terreiros. Porém, para Landes, o terreiro também é uma organização

não apenas religiosa, mas também envolve aspectos sociais e econômicos. Ela anotou como se fornecia apoio financeiro para a comunidade, como se oferecia empréstimos domésticos voltados à manutenção e prosperidade desta população, o que não deixa de ser um legado das irmandades e associações de negros forros que compravam a alforria de seus parentes durante a época da escravidão.[4] Na perspectiva de Landes, o candomblé era um espaço de alteridade, no âmbito do qual ocorria uma inversão dos papéis de poder na sociedade brasileira.

Logo nos primeiros meses em Salvador, Landes visitou o terreiro do Gantois e conheceu Maria Júlia da Conceição Nazaré, conhecida como Mãe Menininha. Era o dia 14 de setembro de 1938, e ela não estava acompanhada de Edison Carneiro, que tinha brigado com Mãe Menininha, conflitaram na União de Seitas Afro-Brasileiras. (LANDES, 2002a) Landes havia sido apresentada pelo Dr. Estácio Lima, que tinha uma forte ligação com Mãe Menininha.[5] No primeiro encontro com Mãe Menininha, ela já havia visitado o Ilê Axé Opô Afonjá, alguns meses depois do falecimento de Mãe Aninha, viu retratos dela, ouviu histórias de sua grandeza, contadas por devotos e também por Edison Carneiro e Martiniano do Bonfim. O respeito e admiração pelas mães de santo marcaram seu encontro com Mãe Menininha como um primeiro contato com uma "matriarca" viva. Landes demonstra como ficou impressionada com sua postura de poder. De acordo com ela, a Mãe Menininha era a epítome da matriarca e confirmava as teorias do poder feminino no candomblé. Landes admirou a posição que ela ocupava como "uma grande chefe, a sua vida transcorrera num pedestal religioso" em sua "sociedade matriarcal". (LANDES, 2002a, p. 126)

4 Agradeço a biógrafa Sally Cole pelas conversas que ajudaram em minha avaliação dos pensamentos de Landes. Para mais informação sobre o papel social das irmandades e confrarias negras nos tempos da escravidão, veja Bastide (1978); Reis (1991); Harding (2000); Sweet (2003), entre outros.

5 Landes também conheceu o Dr. Nestor Duarte, um professor da Faculdade de Direito que escreveu um livro sobre a história da mulher negra no Brasil. Ele relatou ideias de matriarcado nos candomblés para Landes: "Economicamente, tanto na África como durante a escravidão no Brasil, [a mulher negra] contara consigo mesma e isso se combinava com a sua eminência no candomblé para dar um tom matriarcal à vida familiar entre os pobres. Era um desejável equilíbrio, supunha, para o rude domínio dos homens em toda a vida latina" (LANDES, 2002a, p. 120).

Vários exemplos sugerem que Landes pediu licença para fazer fotos. No Gantois, as mulheres do terreiro foram informadas de sua chegada. Uma mulher branca e norte-americana no terreiro era uma novidade, também na etnografia, Landes relata como elas estavam "fofocando" sobre os motivos da visita de uma antropóloga. De acordo com Landes, ela se encontra com Mãe Menininha na sala de visita, as duas sentam e logo começaram a falar sobre os ancestrais, a linhagem da família de Menininha e do Gantois, que, em geral, é formada por mulheres. De repente, chega uma filha de santo para conversar com sua mãe de santo:

> – Estão falando dessa gringa, replicou a visitante, com uma cara de poucos amigos. — Parece que ela quer aprender a dançar — Sorriu, de leve.– Sem dúvida que há alguma coisa atrás disso. Com certeza, vai espalhar o que aprender nos palcos da terra dela e ganhar bom dinheiro.
>
> – Que bobagem! — censurou Menininha, gravemente. — É amiga do Dr. Estácio. Ele mesmo a trouxe aqui em casa. Além disso, ele disse que é pessoa instruída, uma doutora. Não repita esses boatos bobos. Que mais você sabe? (LANDES, 2002a, p. 129)

Esse trecho demonstra como Mãe Menininha respeitou Landes e confiou em seu propósito de pesquisa e na recomendação do Dr. Estácio Lima. Não é certo que a entrevista incluída no livro tenha ocorrido no mesmo dia dessas fotos, nem é possível ter certeza de que a etnografia em si seja precisa — principalmente ao se considerar que ela construiu a sua narrativa anos após a pesquisa e supostamente não utilizou equipamentos de registro.

Obtida a confiança de Mãe Menininha, Landes ganhou permissão para tirar fotos e buscar captar cenas espontâneas e informais do terreiro. Uma sequência de fotos com Mãe Menininha no terreiro demonstra como Landes interagiu com os informantes, oscilando da espontaneidade ao retrato formal. Uma análise serial da coleção de fotos destaca como ela focou sua máquina na presença e nos papeis das mulheres nos terreiros.

FIGURA 12
Mãe Menininha e suas filhas em pé e encostadas à janela do seu terreiro no Gantois, 14 de setembro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0398, 91-4_0399, 91-4_0381.

FIGURA 13
Mãe Menininha e suas filhas em pé e encostadas à janela do seu terreiro, no Gantois, 14 de setembro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0398, 91-4_0399, 91-4_0381.

FIGURA 14
Mãe Menininha e suas filhas em pé e encostadas à janela do seu terreiro, no Gantois, 14 de setembro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0398, 91-4_0399, 91-4_0381.

Essa sequência de fotos acima mostra Mãe Menininha à vontade, falando com suas filhas de santos nas proximidades da janela de uma casa. Na primeira foto (Figura 12), Menininha segura seu pano-da-costa, falando com algumas mulheres de dentro da casa. Na segunda (Figura 13), ela está descansando ao chão, sobre a calçada, fora da casa, possivelmente aproveitando o vento para se aliviar do calor ou para falar com Ruth Landes que, ao que parece, estava em pé, tirando fotos na frente da casa. Em todas as fotos, Mãe Menininha, entre outras, está descalça. Quando se volta para a câmera de Landes (Figura 14), ela arruma o pano da costa, mas não mexe no cabelo, nem na roupa, nem nos pés.[6]

6 É difícil confirmar a ordem exata dessas fotos porque o arquivo de Landes nem sempre está organizado cronologicamente. Contudo, sempre fornece datas aproximas para a criação de uma cronologia relativa de sua experiência no campo.

Landes também ajustou algumas fotos, organizou pessoas para registrar momentos, exerceu certa com sua intervenção. Mas, mesmo nessas fotos mais encenadas, ninguém parece ter alterado sua aparência ou trocado de roupa. Supostamente, todos simplesmente saíram de casa para posar para a foto. Observa-se como todas as pessoas fotografadas são exclusivamente mulheres e crianças. Ou Landes tinha essa intenção na produção da foto e selecionou esses elementos ou ela simplesmente refletia a realidade daquele momento cotidiano no Gantois.

FIGURA 15
Mãe Menininha (sentada) e sua filha de seis anos, Gantois, 14 de setembro, 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0361.

Essa disponibilidade para a representação informal em comunidades negras era incomum na fotografia da época. Desde a sua chegada à Bahia pelos franceses em 1840, o fotógrafo era um ofício reservado aos

profissionais e aos acadêmicos, tendo sido a fotografia principalmente utilizada para retirar retratos formais, com pessoas arrumadas e em estúdios. (SAMPAIO, 2006) De acordo com Jeferson Barcelar e Cláudio Pereira, as fotos de sujeitos negros tiradas no século XIX até as primeiras décadas do século XX geralmente naturalizavam sua condição de trabalhador e pobre, eram implicitamente "tentativas de invisibilização de sua presença, a exotização de corpos, faces e costumes, e sua despersonalização na realidade social". (BARCELAR; PEREIRA, 2006, p. 8) A coleção de fotos de Landes, neste aspecto, sugere uma postura diferenciada, em linha com sua abordagem mais íntima, voltada a aproximar-se dos sujeitos e de suas políticas particulares de raça e gênero, sempre considerando o valor e a importância de todos, independentemente de seu *status* social e de sua identidade.

A coleção de fotografias de Landes inclui alguns exemplares de retratos tirados por ela que se tornaram referência enquanto acervo de líderes afro-religiosos da época. Essas fotos são documentos que registram a ação histórica dos líderes dos terreiros e atestam a existência de lideranças majoritariamente feminina, fato que a etnografia de Ruth Landes visibiliza com intensidade. O retrato de "mãe pequena": Maria da Conceição, do Gantois, demonstra como Landes interagiu com seus informantes no campo. Não há mais fotos sobre essa mãe de santo, o que nos leva a supor que Maria pediu a Landes para tirar a foto ou foi Landes que a solicitou e a organizou. A cena acontece no terreiro, em ambiente externo, próximo à natureza, ela está vestida em roupa branca comum, com pano da costa, contas de orixá e turbante, em frente a uma árvore. Nota-se nela uma postura de quem detém um poder, e se apresenta como dona do espaço, segura e com perfeito controle da situação.

Sob o comando de Mãe Menininha, Maria da Conceição administrava as atividades religiosas para a manutenção dos orixás e da comunidade religiosa. Por essa foto, Landes parece convencida do seu poder, demonstrando interesse em divulgar sua posição para um público maior.

FIGURA 16
Mãe Pequena... Maria da Conceição, Gantois, setembro de 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0162.

Foi no Engenho Velho que Landes começou "a achar que esta era realmente um templo de matriarcas e que os homens, embora desejados e necessários, eram principalmente espectadores". (LANDES, 2002a, p. 88) Ela explicita como no Engenho Velho, "durante século e meio, houve uma sucessão de mulheres, as mães do templo, que atenderam a todas as necessidades da sua gente e regularmente entretiveram os deuses na sua carne". (LANDES, 2002a, p. 81) O papel das "mães" e das mulheres nos terreiros confirmara o poder feminino nos templos. É quando ela começa a perceber que o papel essencial das mulheres na hierarquia religiosa dos candomblés se configura como um grande contraste em relação às igrejas católicas e a outras seitas judaico-cristãs baseadas em modelos patriarcais.

FIGURA 17
Filhas de Engenho Velho em frente da casa de Xangô, 24 de outubro, 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0615.

Embora muitas das fotos tiradas, no dia 24 de outubro, no Engenho Velho, sejam flagrantes, a foto na Figura 17 é incontestavelmente uma foto posada, requerendo colaboração entre as fotografadas e Landes — possivelmente, Carneiro também estava envolvido. Essa imagem de várias meninas e mulheres no terreiro retrata gerações, hierarquias e o predomínio das mulheres nesses ambientes religiosos.

A leitura comparativa das fontes visuais e textuais da coleção de fotos de Landes nos permite tomar conhecimento de atividades cotidianas das mulheres no terreiro, reforçando argumentos apresentados em seus artigos e livros.[7] Na maioria dos casos, aliás, o registro fotográfico resultante de suas pesquisas na Bahia reforça os argumentos apresentados por Landes em seus artigos e livro. Uma análise serial de toda a coleção, de fotos espontâneas e posadas, amassadas, em movimento, ou estática em forma de retrato, deixa claro que Landes não

7 Para mais exemplos, veja Anexo C. Landes focou no aspecto de gênero e família nos terreiros, e capturou cenas representativas, tanto espontâneas como encenadas.

inventou a ideia da liderança e predominância feminina nos terreiros de Candomblé estudados, isso resulta de seu acesso a amplo material e por meio da observação participante por ela empreendida. As fotos documentadas por sua máquina fotográfica nos oferecem um importante registro de suas observações e dos contextos em que pesquisava.

Esses exemplos respondem às críticas de J. L. Matory em relação à construção da tese de Landes e quanto a sua influência para o desenvolvimento do candomblé. Ele argumenta que Landes efetivamente fundou a tradição brasileira, através da qual o compromisso do terreiro para excluir os homens do sacerdócio e possessão tornou-se grau significativo de uma "pureza nagô". (MATORY, 2005, p. 191) Matory atribui aos trabalhos de Carneiro e Landes problemas ao construir e divulgar uma realidade que queriam ver e que não existia no campo. Para Landes, aquela era uma comunidade transnacional de mulheres, para Carneiro, era a cultura nordestina pré-moderna.[8] (MATORY, 2005) De acordo com Matory, eles ignoraram evidências que contradizem suas teorias, no caso de Landes, a forte presença de pais de santos e de terreiros dirigidos por homens heterossexuais na cidade de Salvador da época. Júlio Braga (2014, p. 97) acrescenta a importância dos pais de santos para resgatar suas contribuições na transmissão do conhecimento sagrado nas famílias de santo no Brasil e equilibrar "a pouca visibilidade da liderança masculina" nos estudos do Candomblé.

A coleção fotográfica de Landes é uma incontestável prova visual do ambiente encontrado em seus locais de pesquisa, majoritariamente dirigido por mães de santo, e exige uma reavaliação das críticas feitas por Matory em relação à sua tese de matriarcado. Mesmo que certamente existissem terreiros dirigidos por homens e também pais de santo heterossexuais, Landes não os teve como objeto de pesquisa, até porque não eram explicitamente apresentados em seus contextos. O que

8 Matory (2005, p. 193) aponta: "Landes and her companion Edison Carneiro recorded, albeit dismissively, copious evidence against their own interpretive models. Yet Landes's tendentious interpretation of this evidence clearly changed the minds and conduct of Candomblé's leading bourgeois allies and, consequently, the conditions of that religion's reproduction in Brazilian society". "[Landes] added the antisexist proposition that Candomblé demonstrated potential for women's equality elsewhere in the world" (MATORY, 2005, p. 190).

ela viu nos terreiros pesquisados — em parte facilitados pela orientação e o conhecimento de Edison Carneiro — foram exemplos variados de liderança feminina e de uma organização religiosa hierárquica baseada nas mães de santo. Três desses templos estão ligados a Iyá Nassô, que foi a fundadora do terreiro do Engenho Velho em meados do século XIX e que até hoje em dia mantém-se com uma linhagem de liderança exclusivamente feminina. Se esse tipo de organização social determina um "matriarcado", ou se o conceito em si é apropriado nas teorias antropológicas e feministas, se discutirá com mais detalhes adiante, no capítulo três. O ponto chave é que mesmo com a presença de homens nos terreiros e líderes masculinos na religião, um foco nas mulheres e seus papéis é válido como método e salientado como resultado baseado nas pesquisas empíricas de Landes, e aqui representadas por materiais registrados em acervos históricos.

Concorda-se com a avaliação da antropóloga Mariza Corrêa em seu artigo "O mistério dos orixás e das bonecas". Ao analisar o uso do símbolo da baiana, construído ao tomar por base a figura matriarcal das mulheres negras frequentadoras de terreiros de candomblé, Corrêa chega à conclusão de que "Ruth Landes foi a primeira pesquisadora a, explicitamente, feminizar os cultos afro-brasileiros. A baiana, é claro, não foi criação sua, mas a revolta que essa explicitação causou em alguns círculos brasileiros sugere que, antes de se transformar em símbolo, ela era uma realidade intratável". (CORRÊA, 2002, p. 252) Nesta discussão sobre o que surgiu primeiro — se foi a liderança feminina ou a sua representação — cabe destacar que a predominância das mulheres nos terreiros, fenômeno observado por Landes, registrado em fotos e interpretado por ela durante sua pesquisa, principalmente nos três terreiros nagôs mais destacados de Salvador, já estava presente enquanto doutrina de liderança matrilinear. A experiência em campo confirmou sua teoria de gênero e religião. Após a publicação de seus escritos, seus trabalhos foram debatidos em círculos acadêmicos, ganhou vida própria, circulou e foram recebidos e interpretados de maneiras diversas.[9] O mais importante aqui

9 Por exemplo, as pesquisas posteriores de Peter Fry confirmam a predominância de mulheres nos terreiros. Ele afirma: "entretanto o fato é que a maioria dos membros do culto são

é reconhecer o valor do trabalho de Landes como um registro pioneiro sobre do candomblé no século XX e contextualizar seus argumentos a partir de suas observações, tempo histórico, treinamento, informantes e a partir de suas interações no campo de pesquisa.

A cultura visual nos candomblés: Mãe Aninha e Martiniano do Bonfim

Antes de ter conhecido Mãe Menininha, Landes tinha ouvido muito sobre a "mãe de santo mais honorável da Bahia", Eugenia Ana dos Santos, conhecida como Mãe Aninha, do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. Ela nasceu em 1869 e faleceu em 1938, apenas nove meses antes de Ruth Landes chegar para fazer suas pesquisas de campo nos terreiros de candomblé. Mesmo depois de ter falecido, Mãe Aninha estava bem presente em suas influências e nas memórias de amigos, colegas e descendentes, nos discursos dos líderes dos candomblés e nas várias fotos tiradas ao longo da vida. Influenciada pelas fortes ligações de Mãe Aninha com Edison Carneiro e Martiniano do Bonfim, ela tem presença proeminente na narrativa e na coleção de fotos de Ruth Landes. Sob a orientação de Edison Carneiro, Landes conhecia e fazia pesquisas no terreiro Ilê Axé Opô Afonjá e foi lá que ela encontrou várias fotos de Mãe Aninha.

Mãe Aninha era uma figura política, conhecida no universo do candomblé do início do século XX. De acordo com Carneiro, ela propôs criar a União de Seitas Afro-Brasileiras, que teve Martiniano do Bonfim como presidente. Na década de 1930, Mãe Aninha reconheceu Carneiro como um homem com potencial de servir seu terreiro. Dona Aninha designou-o como ogã e deu-lhe delegação para representar a comunidade em trabalhos acadêmicos e profissionais. (LANDES, 1947d) Em 5 de janeiro de 1938, ele publicou um obituário de Mãe Aninha e descreve seu enterro em Salvador com um artigo de primeira página intitulado: "Era a mais popular mãe de santo da Bahia", em *O Estado da Bahia*. Nesse artigo, ele elogia Aninha, sua liderança e popularidade — destaca que mais de duas mil pes-

mulheres e, mesmo se Landes está errada em insistir que o papel sacerdotal é exclusivamente feminino, as mulheres certamente dominam os cultos". (FRY, 1982, p. 65)

soas estavam presentes no enterro —, mas também utiliza a oportunidade para discutir, novamente, seu importante papel no Segundo Congresso Afro-Brasileiro e na União das Seitas Afro-Brasileiras. Nesse sentido, o artigo também foi útil às motivações profissionais e acadêmicas de Carneiro. O artigo utiliza uma foto de Mãe Aninha com a seguinte legenda: "a última photographia de Aninha que faleceu aos 68 anos de idade".[10]

A ultima photographia de Anninha que falleceu aos 68 annos de idade

União se deve, em grande parte, á sua acção intelligente.

O CENTRO CRUZ SANTA DO ACHE' DE OPÔ AFONJA'

O candomblé de Anninha — o Aché de Opô Afonjá foi tambem dos primeiros a tentar uma sociedade de "Ogans" e filhas de santo, reunindo-os em torno da

FIGURA 18
Um retrato de Mãe Aninha publicado no seu obituário escrito por Edison Carneiro no jornal *O Estado da Bahia*, 4 de janeiro, 1938

Fonte: Biblioteca dos Barris, Salvador.

10 Não acredito que essa foto seja a última dela, parece que ela é mais nova que a foto feita por Pierson, discutida adiante. Quando escreveu esse artigo, Carneiro não tinha encontrado a foto de Pierson no Ilê Axé Opô Afonjá.

Uma cópia dessa foto também aparece no arquivo de Ruth Landes no Smithsonian Museum, em Washington, DC. (CASTILLO, 2009, p. 15) Isso sugere que Landes pode ter recebido a foto de Aninha no próprio terreiro, quando o visitou, pois a fotografada poderia mantê-la guardada em seu acervo pessoal, ou Carneiro lhe teria enviado depois. Carneiro remetia-lhe vários materiais e lembranças enquanto ela escrevia seu manuscrito de *A cidade das mulheres* em Nova York, após 1939.

As fotos de Ruth Landes confirmam que havia várias imagens de Aninha dentro de seu próprio terreiro.[11] Na "roça de Aninha", Landes encontrou várias fotos dela, emolduradas, impressas e pintadas, como um testamento de grandeza e do seu papel honorável no terreiro.

FIGURA 19
Um retrato de Mãe Aninha, aos 45 anos de idade, nas mãos de Edison Carneiro, Ilê Axé Opô Afonjá, 9 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé 91-4_0383.

11 Até agora não encontrei essa foto de Aninha no arquivo de Landes. Castillo diz que Landes não a menciona no livro dela, porém pode haver algum indicativo nas correspondências no arquivo, ou nas notas em seus cadernos de campo.

FIGURA 20
Um retrato de Aninha, aos 26 anos de idade, pintado depois de uma foto, Ilê Axé Opô Afonjá, 9 de outubro 1938

Fonte: Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0227.

Mesmo após o seu falecimento, seu legado permaneceu forte no terreiro. Durante a visita ao Ilê Axé Opô Afonjá, no dia 9 de outubro de 1938, Landes tirou várias fotos, inclusive das casas dos orixás, das árvores, da roça, dos visitantes, dos "homens negros", de Edison Carneiro e de si mesma. Numa foto bem interessante, Carneiro segura uma imagem impressa de Mãe Aninha no próprio terreiro.

Essa foto é especialmente interessante não só pela cena que cria, mas também por explicitar relações de Ruth Landes no trabalho de campo. Em primeiro lugar, ela não tirou a foto para deixar o observador ver, claramente, a pequena imagem de Mãe Aninha. Se quisesse realmente replicar a foto dela, teria que focar mais de perto. Porém, Landes, intencionalmente, captou o momento em que Edison Carneiro segura a foto de Aninha, pouco tempo depois da sua morte, e em seu terreiro. Na coleção de Landes, há uma foto de Carneiro conduzindo o caixão de Aninha durante o enterro.

FIGURA 21
Edison Carneiro segurando a foto de Mãe Aninha tirada por Donald Pierson, no terreiro de Ilê Axé Opô Afonjá, 9 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0520.
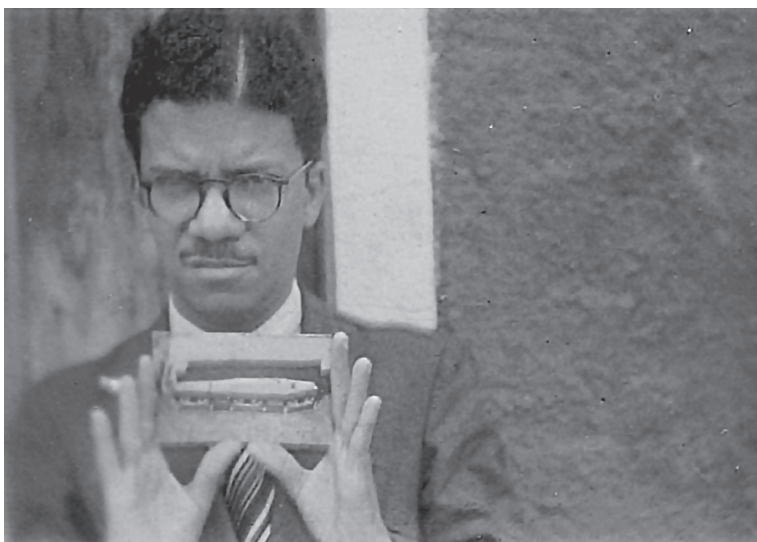
FIGURA 22
Edison Carneiro segurando uma foto do caixão de Eugenia Ana dos Santos no terreiro de Ilê Axé Opô Afonjá

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0519.

Nessas duas fotos observa-se que a expressão de Carneiro é de lamento, seriedade e de tristeza pela perda que o faz sofrer. Tal estado de espírito não surpreende a quem atentar para o tom de seu artigo descrevendo o enterro de Aninha,

> perto de três mil pessoas chorando, lutando por carregar o caixão, gritando desvairadamente que ela ia ressuscitar, se atropelando para colocar também a sua pá de terra na cova de Aninha, se lastimando, se maldizendo pela morte dela, cantando lúgubres canções africanas para acompanhar-lhe os últimos passos por este mundo. (CARNEIRO, 1938b, p. 208)

Carneiro esteve próximo a Mãe Aninha e a respeitava como a mulher poderosa e inteligente que era. Atento ao fato, Vivaldo da Costa Lima expressa os sentimentos de Carneiro por ela da seguinte forma:

> Pode-se imaginar quanto terá custado a Edison Carneiro resumir todos os sentidos de respeito e gratidão que mantinha pela falecida ialorixá, desde a ajuda que ela lhe prestou na realização do Congresso até o santuário que lhe concedeu, no seu terreiro de São Gonçalo, no fim do ano de 1937, quando Carneiro ali se refugiou, ao abrigo seguro da perseguição da polícia política. (LIMA, 1987, p. 46)

Na foto tirada por Landes, parece que seu interesse maior era captar Edison em pleno terreiro, ali onde ele tinha passado muito tempo com Mãe Aninha — momentos bons e ruins. Mais do que simplesmente registrar a sua foto entre as mãos dele.

Há muitas evidências de que eram significativas as interligações entre antropólogos estrangeiros e os líderes de candomblé na produção e circulação de imagens e conhecimentos da época. A legenda de Landes diz que Donald Pierson tirou a foto abaixo de Mãe Aninha durante sua pesquisa de campo em 1935. Ambos — Pierson e Landes — revelaram e deram a conhecer fotos de suas pesquisas enquanto estavam na Bahia. Ao fundo de algumas fotos de Landes, lê-se a marca da "Óptica Univer-

sal da Bahia", um indicativo de que ela revelou algumas delas enquanto estava em Salvador. Assim, é de se supor que ela poderia ter deixado algumas cópias nos terreiros ou presenteado a amigos, a informantes e colegas, como Edison Carneiro. Há evidências de que Pierson deixou uma cópia para Aninha e seu terreiro. Ele publicou tal foto na primeira versão do livro *The Negroes in Brazil* (1942), onde a descreveu como uma líder "competente e inteligente".

FIGURA 23
Foto de Mãe Aninha tirada por Donald Pierson durante as pesquisas na Bahia de 1935-1937

Fonte: Pierson (1942).

A reprodução da foto de Mãe Aninha no livro de Pierson deixa-nos entrever os detalhes das suas roupas, joias e a postura da mãe de santo mais "honorável" e "popular" do Brasil naquela época, pelo menos no ponto de vista de Carneiro. Essa foto tirada por Pierson é claramente um retrato formal e bem feito que capta o poder de Aninha no espaço

religioso do terreiro de candomblé. Uma diferença entre os trabalhos de Pierson e Landes é que ele não tinha interesse no papel predominante das mulheres. Como vimos foi ele quem lhe sugeriu pesquisar esse aspecto da religiosidade em Salvador.

A construção do conhecimento sobre o candomblé no Brasil, como se pode perceber, é tributária da contribuição dada pelos estudiosos estrangeiros que vieram ao Brasil para pesquisar, e que tinham maior capacidade de divulgação, ou seja, atingiam um público maior. Após a chegada de vários pesquisadores estrangeiros para estudar os candomblés, principalmente entre 1930-1950, com a produção de fotos feitas por pesquisadores como Donald Pierson, Ruth Landes, Lorenzo Turner, Melville Herskovits, Franklin Frazier e Pierre Verger, entre outros, o conhecimento produzido sobre os candomblés impactou-se significativamente, fazendo o caminho inverso, em alguns casos, os terreiros fizeram uso de tais materiais como atestado de prestígio e legitimidade. Esses retratos de Aninha circularam na Bahia e pelo mundo afora, foram vistos não só por leitores do jornal local de Salvador, mas também por etnógrafos de língua inglesa e por outros antropólogos estrangeiros. Tais retratos também se destinaram a outros propósitos. Os terreiros também as utilizaram em exposições públicas que buscavam fazer jus à importância de Mãe Aninha como fundadora do terreiro.

Antes de Ruth Landes chegar ao Brasil com sua câmera fotográfica, fotos já eram produzidas e circulavam entre participantes do candomblé. Em sua conversa com Mãe Menininha sobre linhagem familiar e sobre o processo de ascensão de uma mãe de santo, Landes consultou fotos de familiares no Gantois: “examinei, novamente, o retrato, reparando no torso de fazenda africana listrada, o vestido de dona de casa baiana, as pulseiras de ouro, grossas como algemas da era elisabetana em cada braço, os colares, contas rituais, os pesados brincos de ouro aparecendo por baixo do torso”. (LANDES, 2002a, p. 127) Fortalecem mais ainda nossa argumentação as fotos que Landes tirou durante a entrevista com Martiniano Eliseu do Bonfim. Elas nos revelam imagens emolduradas na parede da sala de estar do entrevistado.

FIGURA 24
Ruth Landes e Martiniano do Bonfim na casa de Martiniano, agosto de 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomblé, 91-4_0315. Fotografo: Edison Carneiro

Antes de ser entrevistado por Ruth Landes, em 1938, Martiniano do Bonfim já havia conversado com vários outros acadêmicos sobre a religiosidade no candomblé. Ele havia colaborado com um dos fundadores dos estudos afro-brasileiros, Nina Rodrigues, no final do século XIX. Os depoimentos de Martiniano do Bonfim e de sua colega, a mãe de santo Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá, podem ser considerados fundadores das concepções religiosas do candomblé em meio às comunidades acadêmicas no Brasil e fora dele. A narrativa por eles inaugurada fortaleceu um discurso que passou a ser identificado como de uma "pureza nagô", destacada por Dantas (1988) que também se manifesta claramente sobre o assunto na

entrevista entre Landes e Martiniano do Bonfim. (LANDES, 2002a, p. 77) Em sua narrativa, Landes captou o carisma de Martiniano e as tácticas por ele utilizadas como informante. A entrevista descrita em *A cidade das mulheres* relata como Martiniano lançava mão de fotos pessoais para mostrar sua posição no mundo afro-brasileiro: "O velho começou a remexer nuns livros muito manuseados, na mesa empoeirada, até encontrar um com figuras de famílias negras da Bahia e parentes importantes de Lagos". (LANDES, 2002a, p. 67) Ele usa as fotos como prova visual para legitimar a linhagem e o prestígio de um africano "verdadeiro". No próprio depoimento sobre tais imagens, Martiniano confirma que as têm como um capital social, conscientemente uma forma de legitimar o candomblé como uma religião africana.

A partir desses exemplos, extraídos da coleção de fotos de Landes, e de suas descrições etnográficas, tomamos conhecimento de como as lideranças entrevistadas se utilizavam de fotos que pudessem confirmar sua linhagem e família de santo, provas de uma legitimidade religiosa sustentada em suas raízes africanas. A coleção de Landes está cheia de exemplos que sugerem o quanto as pessoas nos terreiros tinham contato com câmeras e fotos antes dela chegar para tirar as suas.[12] A maioria das fotos identificadas, entretanto, era de retratos formais, que serviam como registros de família e para a preservação da história do terreiro. A coleção de fotos de Landes se diferencia sob esta perspectiva. Mesmo tendo ela produzido alguns retratos de lideranças, a maioria das fotos feitas captura momentos espontâneos e inesperados, ricos em informações sobre a vida cotidiana dos candomblés da Bahia do final da década de 1930. Por tudo isso, a coleção de fotos de Ruth Landes tornou-se um valioso acervo histórico e antropológico — como Mead esperava que fosse — das personagens e das práticas do candomblé e dos lugares da cidade de Salvador daquela época.

12 O artigo de Lisa Castillo (2009) também é rico em exemplos de fotos utilizadas e cedidas aos terreiros antes e depois de Landes, incluindo as de Manuel Querino, Nina Rodrigues e Pierre Verger. Carneiro também tirou fotos para *As religiões negras*: notas de etnografia religiosa; *negros bantos*: notas de etnografia religiosa e de folclore, mesmo que nem todas tenham sido publicadas. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Por fim, suas fotos contribuem decisivamente para reforçar sua teoria do poder feminino, produzem evidências da forte presença e *status* das mulheres nos terreiros. Sem dúvida, o interesse de Landes nas mulheres e suas crianças influenciou as cenas que fotografou. É certo que a escolha dos terreiros visitados por ela, sob a orientação de Edison Carneiro, também limitou a possibilidade de representar a religiosidade dos candomblés e dos terreiros em todas suas diversas formas e nuance, afinal, ela pesquisou principalmente em terreiros nagôs de Salvador de linhagens matrilineares. Porém, a prevalência de tais cenas nos terreiros selecionados, bem como a facilidade encontrada pela pesquisadora para captar tais momentos em fotos instantâneas, sugerem que a predominância feminina nos terreiros por ela pesquisados era a realidade que a ela se apresentava em sua etnografia, exposta em seu livro *A cidade das mulheres.*

CAPÍTULO 3

O legado de *A cidade das mulheres*

Reavaliando o matriarcado na diáspora africana

Os trabalhos publicados por Ruth Landes nos Estados Unidos (1940a, 1940b, 1947d), após suas pesquisas no Brasil, causam impactos e motivaram estudos em vários campos, levantaram questões que ainda hoje são motivo de discussões. Suas teses sobre a homossexualidade e o matriarcado são básicas a qualquer exame quanto aos papéis associados a gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. A sua análise sobre um suposto matriarcado entre afrodescendentes na Bahia se tornou relevante também no campo de estudos sobre a Diáspora Africana, um contraponto às divergências entre Herskovits e Frazier sobre as mudanças e retenções da cultura africana no Novo Mundo. (FRAZIER, 1942; HERSKOVITS, 1943) O conceito de matriarcado foi utilizado pela antropologia feminista na década de 1970 para fazer avançar as lutas das mulheres. (BAMBERGER, 1974; ROSALDO, 1974; WEBSTER, 1975) Além disso, alguns acadêmicos africanos têm debatido a possibilidade de existência do matriarcado na história pré-colonial, principalmente entre os povos iorubás e igbo.

(AMADIUME, 1987; DIOP, 1978) Feministas africanas também reivindicam uma reavaliação do conceito de "matriarcado", para pensar mais amplamente sobre possibilidades de organização social, e também quanto a expressões de gênero e às relações entre sexos. (AMADIUME, 1987) Trabalhos sobre a possessão espiritual e corporal ainda não lograram compreender a questão da predominância feminina em episódios de possessão entre várias religiões do mundo, no âmbito das quais o candomblé é apenas um exemplo. (FRY, 1982; KELLER, 2002; LEWIS, 1971) Além disso, o estilo da narrativa etnográfica de Landes tornou-se um exemplo para alguns pós-modernistas de como repensarem a antropologia enquanto disciplina pela perspectiva das mulheres, incluindo-as entre outros sujeitos sociais marginalizados. (BEHAR; GORDON, 1995; COLE, 1995)

Por tudo isso, uma releitura dos trabalhos de Landes nos faz repensar sobre vários pontos suscitados pela pesquisadora no contexto etnográfico dos candomblés da Bahia. Este capítulo trata das recepções ao livro *The City of Women* entre os colegas de Ruth Landes logo depois de sua publicação, em 1947, e dos artigos "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality" e "The Fetish Worship in Brazil" ("Matriarcado cultual e homossexualidade masculina" e "O culto fetichista no Brasil"), publicados em 1940, após o seu retorno aos EUA. Além disso, este capítulo busca considerar também o legado dos trabalhos de Landes em vários campos de estudos e fazer considerações finais voltadas a antropologia enquanto disciplina, e aos estudos de gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras.

A recepção de *The City of Women* (1947)

Muitos professores e jornais dos Estados Unidos resenharam sobre *The City of Women*. Se foi um livro amplamente divulgado, foi também ambiguamente recebido. As manchetes dos periódicos da época revelam o grau de percepção que o público norte-americano tinha do Brasil, visto pela maioria como um país exótico e primitivo. Esses artigos, além disso, nos dão uma boa ideia de como foram acolhidas a experiência e as conclusões produzidas por Landes, uma mulher branca e jovem que

pesquisou junto a comunidades negras no Brasil. Os títulos das resenhas expõem uma perspectiva norte-americana: "Negros vivendo sem racismo", "Conto semisselvagem descreve o culto voodoo", "Garota desbravadora conta os segredos da selva", "Sacerdotisas lidam com 400,000 pessoas no Brasil: mulheres dos cultos dominam a selva, como relata a antropóloga", "Os poderes mágicos das sacerdotisas selvagens que governam 40,000 homens — Ruth Landes traz de volta contos estranhos dessas matriarcas brasileiras". Para divulgar o livro, a editora Macmillan Company anunciou: "Ela viajou 4,000 milhas para aprender os mistérios do *candomblé* [...] Agora, ela relata os segredos desse culto surpreendente em *A cidade das mulheres*".[1] Note-se como a editora busca seduzir os leitores fazendo sensacionalismo sobre possíveis "segredos" do culto que ali estariam sendo revelados; certamente esse não foi o motivo da pesquisa de Landes, nem foram esses os resultados alcançados por ela. Percebe-se aí como a política comercial da editora que prefere dar destaque a elementos exóticos fantásticos da experiência de Landes como uma jovem e aventureira americana, em vez de apresentá-la como uma doutora em antropologia realizando trabalhos profissionais inovadores.

Em duas manchetes, o número de pessoas "dominadas" pelas "matriarcas" divulga ordens de grandeza bem contraditórias que exageram seu argumento. Landes relata que a cidade de Salvador tinha 400 mil pessoas na época e mais ou menos 300 praticantes de candomblés, entre 80 terreiros. (LANDES, 1994, 2002c) Os resenhadores ficaram com a impressão de que a cidade inteira estava sob a liderança dessas mulheres e não apenas algumas comunidades religiosas. É de se supor que essa conclusão deva ter sido induzida pelo título do livro, que se refere à cidade como "possuída" pelas mulheres. Vários artigos mencionam a "selva" e a "floresta" onde as supostas "matriarcas" moravam, reflexo da falta de conheci-

1 Originais em inglês: "Negroes living sans racialism", "Semi-savage tale depicts voodoo cult", "Girl explorer tells jungle cult secrets", "Magic powers of jungle priestesses who rule 400,000 men —Ruth Landes brings back weird tales of brazilian matriarchs", "Stories of dignified priestesses who rule — and reign — over 40,000 of their kinsmen and women..." e "she travelled over 4,000 miles to learn mysteries of Candomblé... Now she tells the secrets of this amazing cult in *The City of Women*". As citações dessas manchetes estão incompletas, podem ser acessados no Coleção Ruth Landes Papers, Box 56, Series 3: Writings, Manuscripts of Writings and Lectures, Publications.

mento sobre a cidade do Salvador e da geografia do país. Não espanta saber que pessoas nos EUA associavam as "matriarcas" do candomblé com as míticas mulheres "amazônicas" que dominavam a selva. Os "negros" são chamados de "nobres" e Landes de uma "garota influenciável". Os resenhadores não deixam de destacar o caráter de Landes, mas questionam suas conclusões científicas.[2]

FIGURA 25
Release dos editores da Macmillan Company, para o livro de Ruth Landes, *The City of Women* (1947)

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Box 59

Em geral, o livro foi reconhecido pelo mérito de ser "um livro completamente legível", como "um conto popular escrito sobre o candomblé". Porém, alguns notáveis a viram como "uma menina influenciável", que "que foi tomada por uma abordagem turística" e que tem "deficiências metodológicas". Essas declarações demonstram certo grau de a recepção à expe-

2 Original em inglês: "as a romance of a sympathetic white girl's experience in languorous Bahia, 'The City of Women' makes very pleasant reading; as a scientific interpretation of the way of life of the candomble folk, it may, perhaps, be questioned". (GANNET, [19--])

riência da pesquisadora. Landes chegou a comentar com Edison Carneiro que "*The City of Women* recebeu várias resenhas boas de jornais, revistas e rádio. O dinheiro foi para a Columbia University". (LANDES, 1948a)

BOSTON SUNDAY POST COLOR-FEATURE SECTION, AUGUST 6, 1939 7

...gic Powers of Jungle Priestesses Who Rule 40,000 Men---
...th Landes Brings Back Weird Tales of Brazilian Matriarchs

...Native "Medicine Woman" Helped Jamie to Win the Love ...ne—Her Hair and Nail Clippings Buried With Honey and Spell at Midnight—Priestess Casts Coins to Speed the Love-Match

In gala headdress; the Tirunas, natives of the Upper Amazon, Brazil.

Drinking from the "Life Saving Plant" in the jungle, Alice La Varre, wife of explorer, finds centre leaves hold clear water.

BY HAZEL CANNING

STORIES of a splendid, unspoiled Negro people, "who are moral, yet not overmuch given to marriage"; stories of noble Negroes of Brazil, who work in the city of Bahia by day, and go to work, what is more, on as modern a device as an electric trolley; stories of these same folk who revert to their ancient African worship and magic, when home from the city, in their enveloping jungle;

Stories of dignified priestesses who rule —and reign—over 40,000 of their kinsmen and women; stories of how these priestesses manage the marriage, love affairs, business ventures, hopes, hates, fears, aspirations of their people;

Where Women Wear the Pants

Stories of the almost incredible dominance of the woman priesthood, and the willing, even glad acquiescence of the men to this dominance; these are stories which Ruth Landes, young Rockefeller Fellow, and Ph.D. of Columbia, has brought home from the jungles of Brazil.

Miss Landes has just returned from 14 months' research in the ways and religion and beliefs and magic of the Brazilian Negro. She lived with them in their jungle; she talked their language; she liked them and respected them enormously. . . . "They are so dignified; they are so normal; they are so happy; they are so healthy," she says.

Ancient Magic, Too

Jaime Woos Her

All dressed up and ready for a festival, Tiruna native, native of Brazil.

FIGURA 26
Reportagem sobre a experiência de campo de Ruth Landes após voltar aos EUA. Boston Sunday Post, 1939

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Box 59.[3]

3 The Boston Sunday Post Color-feature section. Aug 6, 1939. (Coleção Ruth Landes Paper, Box 59)

Edison Carneiro e Ruth Landes trocaram cartas com frequência durante o processo de produção e publicação deste livro. Ela demorou sete anos para completar o livro após de sair do Brasil e em 1946 ela escreve para Carneiro que, “finalmente” começou “o livro sobre a Bahia!”. (LANDES, 1946a) Em outra carta ela explicou sobre os desejos dos editores: “eles querem publicá-lo, se eu escrever na primeira pessoa. Está vendo, eu me revelei... Eles querem as identidades verdadeiras”. (LANDES, 1946a) Landes e Carneiro tinham discutido a publicação anos antes, como ele escreveu logo depois que Ruth saiu do país. “Naturalmente, você deve me propor como colaborador... O redator é quem deve ter a última palavra”.[4] (CARNEIRO, 1939h) Em 1940, Carneiro lembrou-a de elaborar um produto final para a pesquisa, exclamando: “Estou esperando o seu livro — esperando também que a dedicatória não seja prejudicada por este ano de silêncio... Ou por um novo amor”.[5] (CARNEIRO, 1940b) Nas cartas há evidência de que Landes tinha a intenção de dedicar o livro a Carneiro, mas os editores consideraram que seria uma atitude imprópria, dado que ele é o personagem principal do livro.

Edison Carneiro viu alguns problemas no livro de Landes, quando o leu após a publicação em inglês, no ano de 1947. Edison se sentia merecedor de uma menção, assim como ele dedicou seu livro *Antologia do negro brasileiro* a Ruth. Os editores disseram a Landes que Carneiro era um personagem “compassivo e compreensivo”. (LANDES, 1946b) Nota-se como ele é considerado um “personagem” na narrativa e não um cientista ou colaborador acadêmico. E foi o tom do livro que mais perturbou Carneiro, que percebeu uma distorção de suas intenções originais na Bahia. Ele escreveu para Landes: “Não posso me acostumar com a ideia de que você não elaborou o livro que você poderia ter escrito — um livro científico. Não estou sempre satisfeito com meu

4 “they want to publish it, if I will write in the first person. You see, I let myself out... they want the real identities” (LANDES, 1946a). “Naturally you should put me as collaborator, but... the Editor gets the last word” (CARNEIRO, 1939h).

5 “I am waiting for your book, and hoping the dedication won’t be affected because of this year of silence, or because of a new love” (CARNEIRO, 1940b).

retrato" (CARNEIRO, 1947c). Em geral, ele concordou que ela "fez um livro honesto, verdadeiro, bom e inteligente".[6] (CARNEIRO, 1947c)

Num artigo publicado em 1953, "Os estudos sobre o negro brasileiro", Carneiro declarou,

> [...] embora Ruth Landes não tivesse podido publicar a memória científica que as suas pesquisas lhe permitiriam fazer e tivesse de usar o material recolhido para compor um livro de impressões da viagem, o seu *The City of Women* pode enquadrar-se bem na lista de estudos da 'escola baiana'. (CARNEIRO, 1964e, p. 108, grifo do autor)

Embora Carneiro não tenha responsabilizado, explicitamente, os editores pelas limitações da obra, com frequência ele expressava descontentamentos como este: "Ruth Landes teve de usar as suas notas de campo de uma maneira mais popular para compor o volume" (CARNEIRO, 1964f, p. 227), como se o produto final estivesse fora do controle da autora, sutilmente sugerindo que os editores também não levaram Landes a sério como uma antropóloga profissional. Ele sustenta a credibilidade de Landes como uma autoridade no assunto, principalmente quando a coloca junto dele na "escola baiana" de estudos, apesar do estilo da narrativa, que, para ele e outros estudiosos, assemelhava-se a um diário de viagem e não a um livro que estivesse de acordo com os padrões científicos da época.

É importante destacar como essas resenhas refletem preconceitos comuns e desigualdades que escritoras enfrentaram na época. A etnografia de Landes foi classificada como pertencente ao a um tipo de literatura que costuma ser denominada por relatos de viagem, ou "diário de viagem", um gênero literário. Isso, provavelmente aconteceu porque o estilo de Landes se aproxima de trabalhos de escritoras viajantes que

6 Original em inglês: "I can't accustom myself with the idea that you could not make the book you would have written--a scientific one... I am not always satisfied with my portrayal" (CARNEIRO, 1947c).

vinham sendo escrito desde o século XIX.[7] Foi desta maneira que os trabalhos de Landes foram desqualificados e desprezados por editores, resenhadores e colegas masculinos.

Contribuições femininas à disciplina de antropologia eram frequentemente desprezadas ou invisibilizadas. Só para ilustrar: muitas esposas de antropólogos masculinos deram substanciais contribuições ao longo dos processos de pesquisa e escrita de seus esposos, mas não são reconhecidas como antropólogas em uma mesma escala. Esposas de vários antropólogos bem sucedidos, como Frances Herskovits (esposa de Melville Herskovits), Cecilia Wagley (esposa de Charles Wagley), Helen Pierson (esposa de Donald Pierson) e Dina Lévi-Strauss (esposa de Claude Lévi-Strauss), receberam pouco reconhecimento ou mérito pelo apoio que ofereceram ao longo das carreiras de seus esposos, sejam como interpretes, ou transcrevendo suas entrevistas, como anotadoras, arquivistas e mesmo como editoras. São exemplos que demonstram como as mulheres tinham papéis frequentemente limitados, eram silenciadas, e exerciam papéis com menor grau de profissionalização na produção do conhecimento. Landes sofreu com essas limitações, ainda mais por constantemente desrespeitar fronteiras e desafiar tabus sociais. Sua subversão de normas culturalmente sedimentadas, pactuadas e consensuadas a tornou um problema para alguns, mais ainda, como "uma elefanta na loja de porcelana".[8]

Um grande e influente crítico de Landes foi seu colega de estudos afro-americanos Melville Herskovits, orientado por Franz Boas alguns anos antes dela chegar na Columbia University. Após o lançamento do livro *The City of Women,* Herskovits publica uma resenha na revista *American Anthropologist* (1948), apontando "deficiências" em Landes, atacando

7 Frequentemente, elas estavam ligadas a projetos colonizadores, especialmente aos ingleses, e viajavam ao lado dos maridos, como Mary Graham, Flora Tristan e Mary Kingsley, por exemplo.

8 A expressão usada por Landes (1970a), e destacada por Sally Cole (2003, p. 153), é "the American she-bull in Brazil's china closet" para expressar a ousadia de Landes em suas relações no campo e de tratar das questões das mulheres negras e homens homossexuais nas comunidades de candomblé. A expressão sugere que ela não seguia os padrões de comportamento esperados pela disciplina e normas acadêmicas da época. Também ironiza com o gênero do "bull" como um touro feminino "she-bull", entrando no campo frágil e cuidadosamente mantido pelos colegas masculinos.

principalmente uma falta de preparo e a metodologia de pesquisa de que ela lança mão. É deste modo que ele desqualifica suas conclusões. Mesmo reconhecendo seu olhar atento e o mérito da caracterização detalhada que ela faz dos informantes, ele considera que Landes não tinha preparação adequada para conduzir uma pesquisa nos candomblés da Bahia e que ela chega a algumas conclusões que mereceriam estudos comparativos com a África, coisa que ela não faz. Essas críticas se assemelham às que foram feitas em cartas escritas por Rudiger Bilden para Arthur Ramos, antes de realizar sua pesquisa, e que foram discutidas no segundo capítulo.

Herskovits vai além, desqualifica a tese central do livro: "sua perspectiva falsa dos papeis de homens e mulheres na cultura dá ao livro um título enganador. O que a senhorita Landes não reconheceu é que os homens ocupam lugares tão importantes quanto as mulheres". (HERSKOVITS, 1948, p. 124)[9] Herskovits trata Landes como inferior, como se pode perceber em suas declarações: ao designá-la *miss* — senhorita, ou moça — e ao destacar seu estado civil como divorciada, tratamento inadequado e inapropriado, para não dizer discriminador, ainda mais em se tratando de uma colega, profissional da mesma área. Herskovits também rotula Carneiro como apenas um "informante", desta maneira lhe negando méritos e qualificações profissionais, apesar de que ter havido colaboração mútua durante eventos e atividades acadêmicos quando de suas pesquisas na Bahia. As declarações sobre a falta de preparação e capacidade de Landes para realizar suas pesquisas desconsidera seu doutorado conseguido na Columbia University, orientada pelo mesmo orientador de Herskovits, Franz Boas, e ainda, que ela tinha já dois livros publicados. Herskovits parece incomodado, incapaz de considerar, e muito menos de simpatizar, com os desafios particulares enfrentados por uma mulher no campo de pesquisa, desafios que podem exigir um comportamento diferente daqueles estabelecidos para os homens, aceito como padrão universal e como o profissional por natureza. Além disso, é de se supor que a pesquisa de

9 Original em inglês: "[...] the false perspective on the role of men and women in the culture that gives the book its misleading title. What Miss Landes does not realize is that the men have places that are quite as important as those of the women" (HERSKOVITS, 1948).

campo realizada por Landes só tenha sido possível dentro de condições e regras masculinamente formatadas.

Quando Herskovits escreveu a resenha, ele já havia se estabelecido como autoridade nos estudos afro-americanos. No mesmo ano de 1947, atuava como diretor do primeiro centro de estudos africanos nos EUA, fundado na Northwestern University. Como já pesquisador havia publicado vários livros e artigos sobre as culturas africanas e afro-americanas, principalmente em pesquisas baseados nas realidades do Haiti, Suriname e Dahomey (atualmente, Benin). (HERSKOVITS, 1928, 1937a, 1937b, 1943, 1938, 1941; HERSKOVITS; HERSKOVITS, 1937) Porém, suas teorias sobre as "sobrevivências" africanas em geral não foram bem recebidas — nem entre acadêmicos, nem entre ativistas negros, que enfatizavam o modelo da assimilação, como o sociólogo Franklin Frazier. (JACKSON, 1986)

Herskovits mantinha boas relações com Arthur Ramos, isso se percebe desde suas primeiras correspondências sobre os estudos do negro no Brasil: "Herskovits deixa claro, ainda nos anos de 1936, a intenção de influenciar o desenvolvimento da antropologia no Brasil". (GUIMARÃES, 2004, p. 174) Ramos também intencionava desenvolver a antropologia no Brasil e ganhar repercussão internacional. Viajou para os EUA acompanhado pela esposa, fez palestras e deu aulas na University of Louisana e Notherwestern University, com o auxílio de Lynn Smith e Melville Herskovits. De acordo com Guimarães (2004, p. 184): "A estadia de Arthur Ramos fez mais do que torná-lo o mais importante antropólogo brasileiro; transformou-o num dos líderes internacionais da luta antirracista e pró-democrática, cuja coalizão se formava a partir dos Estados Unidos".

Guimarães conclui que as maiores diferenças entre Ramos e Herskovits concerniam às visões sobre a antropologia aplicada. O primeiro estava interessado em realizar estudos por meio de pesquisa aplicada sobre como a tese da democracia racial se fortaleceu durante o regime de Getúlio Vargas. Enquanto Herskovits preferia ficar fora da política. Ainda assim, principalmente entre 1940 e 1942, quando Herskovits realizou pesquisas na Bahia, os dois estudiosos atuaram em colaboração

e se estabeleceram como autoridades nos estudos do negro. Tal aliança confrontou Ruth Landes e, por vários motivos discutidos, eles rejeitaram sua metodologia, personalidade, comportamento e conclusões teóricas. A esse respeito, nem a colaboração com Edison Carneiro ajudou a mudar o panorama das críticas feitas pelos dois pesquisadores autoridades no campo de estudos do negro no Novo Mundo. Não seria demais se tais críticas não tivessem prejudicado tão profundamente a carreira e o legado de Ruth Landes no campo da antropologia, e o de Carneiro também. Os dois foram desconsiderados em suas identidades e competências, marginalizados e evitados por colegas mais privilegiados na consolidação de seus campos de estudo.

Arthur Ramos e o ethos do negro no Novo Mundo

Como demonstrado no primeiro capítulo, a partir das ações políticas de Landes na Fisk University e das cartas trocadas entre Rudiger Bilden e Arthur Ramos em relação a seu caráter, Ramos já tinha uma visão negativa da antropóloga formada antes da sua chegada ao Brasil. Apesar disso, ele escreveu cartas de recomendação e fez a apresentação mais importante para o sucesso das pesquisas de Landes, quando a colocou em contato com Edison Carneiro. Entre as várias correspondências, uma carta de Carneiro diz que Ramos "ficou sentido por não você não ter ido se despedir" quando ela foi embora do Rio de Janeiro. (CARNEIRO, 1939l) Landes entendia que as relações entre ela e Ramos tinham a aparência de cordiais, ainda que não houvesse intensidade na colaboração.

Landes saiu do Rio de Janeiro e voltou para Nova Iorque para trabalhar no projeto "The Negro in America", de Gunnar Myrdal, patrocinado pela Carnegie Foundation, que resultou no livro *An American dilemma* (1944). A ela havia sido encomendado um texto sobre o conceito do "ethos" do negro no Novo Mundo, a partir dos estudos na Fisk e da experiência de campo na Bahia, mas seu artigo não foi incluído no livro. O manuscrito original deste trabalho está guardado em seu acervo pessoal no National Anthropological Archives do Museu Smithsonian.

O conceito de "ethos" foi uma novidade na antropologia, oriundo das teorias decorrentes da colaboração entre Gregory Bateson e Margaret Mead. Landes adotou o termo para "se referir, coletivamente, às ênfases emocionais da cultura". (LANDES, 1939c, p. 2) Nem Myrdal nem Charles Johnson, o coordenador do programa que tinha convivido com Landes durante seu treinamento na Fisk University, se empenharam em orientá-la sobre os objetivos do projeto e deixaram Landes sozinha para consultar a vasta literatura sobre o assunto em apenas quatro meses. Como consequência disso, este texto acabou por ser apenas uma tentativa de situar-se entre os grandes debates nos estudos do negro, à época. Ela buscou teorizar a respeito das similaridades e diferenças entre povos negros em diversos lugares das Américas, a partir de sua semelhança na África e a subsequente adaptação nas sociedades do Novo Mundo. Como era de se esperar, o que mais se destaca quando se lê este manuscrito é a impossibilidade de alcançar tamanho objetivo, de tratar de todos os debates e contextos em apenas 68 páginas, sem muita evidência empírica. O texto que daí resulta mais se assemelha a uma revisão bibliográfica do que a uma investigação original que suscite questões complexas em seu campo de estudos.

Landes escreveu este texto em 1939, ano em que voltou aos Estados Unidos, este desafio a fazia depender muito das pesquisas no Brasil para construir argumentos. Landes buscou suprir esta carência referindo a um reduzido material comparativo com o Haiti, Jamaica, Cuba, Suriname e a África Ocidental, ocasião em que cita pesadamente os trabalhos de Melville Herskovits e Zora Neale Hurston. Ela descreve em detalhes a religião "dos negros brasileiros" e introduz inferências teóricas sobre a liderança feminina nos cultos. Nele, refere-se ao artigo ainda não publicado "Matriarcado cultural e homossexualidade masculina" e a um artigo que nunca foi divulgado, intitulado "Matriarcados crioulos". Consta que Landes manteve comunicação neste período com Herskovits sobre os argumentos desenvolvidos no manuscrito e que ele teria expressado dúvidas quanto ao projeto, mas não consta qualquer tipo de orientação vinda dele. Ruth Benedict, por sua vez, havia sugerido que ela usasse o conceito de "cultura" em vez de *ethos*. No final do Projeto,

Herskovits escreveu uma resenha desfavorável ao trabalho de Landes para Gunnar Myrdal que, junto com as críticas de Ramos, fez com que o manuscrito fosse considerado "insatisfatório", não sendo por isso incluído em sua publicação final. (COLE, 2003, p. 192)

Em 1942, dois anos depois da publicação dos artigos de Landes e cinco anos antes da publicação de *A cidade das mulheres,* Arthur Ramos publicou um artigo intitulado "Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro", que deslegitimava as teorias dela sobre homossexualidade e sobre o matriarcado no candomblé. Este é mais um texto compromete a credibilidade e a autoridade da antropóloga. O artigo começa como uma crítica ao que ela escreveu para o projeto de Gunnar Myrdal, "The ethos of the negro in the new world". O coordenador do projeto, Guy B. Johnson, pediu a Ramos para revisar o artigo de Landes antes de incluí-lo na coleção. Após receber a resposta, Johnson responde-lhe: "suas críticas confirmam minhas próprias dúvidas e preocupações em relação à precisão das observações feitas pela Dra. Landes". (JOHNSON, 1940) Ramos também tinha conversado com o sociólogo paulista Emílio Willems sobre as críticas aos argumentos de Ruth Landes. Numa correspondência, Willems responde a Ramos,

> recebi e li com muito interesse a sua esplêndida crítica ao memorandum de Ruth Landes. Muito agradecido. Estou de inteiro acordo com seus pontos de vista, mas tomo a liberdade de sugerir-lhe algumas modificações, as quais, no entanto, não afetarão em nada a substância do trabalho. As minhas hesitações referem-se a dois pontos: 1- a publicação da crítica não envolverá os nomes de Guy Johnson e da Carnegie Corporation, no sentido de causar, possivelmente, aborrecimentos ao Sr. Guy Johnson, aos responsáveis da Carnegie Corporation, ao Sr. e também aos diretores da revista Sociologia? 2- A sua crítica não se reporta tanto à publicação de Ruth Landes em "The Journal of Abnormal and Social Psychology" como quase exclusivamente a um manuscrito que parece não ter sido publicado até hoje. Não trará também isso aborrecimentos? (WILLEMS, 1941)

Ramos levou em consideração as sugestões de Willems e editou a crítica para direcionar ao artigo de Landes "A cult matriarchate and male homosexuality" (1940a), que saiu no jornal mencionado por Willems. O artigo publicado por Ramos tem muitas semelhanças com a crítica original que permanece no arquivo da Biblioteca Nacional. Nesse rascunho, ele enfatiza a participação dos homens no candomblé, concordando com as críticas de Herskovits,

> nos velhos 'terreiros' baianos, de tradição Ioruba, é o pai de santo que tem todo o prestígio e guarda o controle do culto; as suas funções são, assim, herdadas diretamente das organizações culturais do Golfo da Guiné, com suas tradições patrilineares, suas raízes totêmicas, etc. As funções sacerdotais são atributos masculinos em Ioruba e conhece-se lá a complexidade das hierarquias sacerdotais. No Brasil, essas funções se reduziram a praticamente uma só: a do 'pai de santo' (babalorixá, babalaô, etc). A mulher é uma companheira, seu lugar é secundário, como criadas, é que o papel veio adquirindo certa relevância, nas casas de culto, como hoje se observa, na Baía, e em outros pontos no Brasil, sem que, porém, possamos falar num típico 'matriarcado'! (RAMOS, 1940c, p. 7)

Note-se como Ramos posiciona a mulher, como "uma companheira", "uma criada" no "lugar secundário" ao homem no candomblé — e, supostamente, na sociedade em geral —, algo que não comprova com as pesquisas empíricas de Landes. Ele continua a justificar a não existência de matriarcado na origem africana, no Golfo de Guiné, e que a liderança das mulheres na Bahia se daria apenas pelas limitações econômicas porque, como Herskovits tinha explicado sobre Dahomey, "é mais fácil para a mulher ficar separada dos deveres quotidianos do que o homem" e, portanto, "o prestígio gradual da mãe de santo está ligado a uma simples questão econômica". (RAMOS, 1940c, p. 11) Interessantemente, essa restrição econômica também foi o argumento de Frazier na discussão sobre as mudanças na cultura da família negra na Bahia, mas, curiosamente, naquele debate, Herskovits não concordou com a reflexão de Frazier.

Em artigo publicado em 1942, Ramos declara que "é lamentável que algumas dessas conclusões, por exemplo, a do "matriarcado" negro e o controle da religião pelas mulheres, na Baía, e do homossexualismo ritual, nos negros brasileiros, já estejam correndo os meios científicos e até anunciadas para publicação em revistas técnicas". (RAMOS, 1942, p. 188) Ele afirma que "as observações e pesquisas dos estudiosos brasileiros infirmam essas conclusões fantasiosas" (RAMOS, 1942, p. 190). Esse texto teve grande relevância. Chega a prejudicar os relacionamentos de Ruth Landes com colegas, como aqueles ligados ao projeto do Gunnar Myrdal, outros antropólogos como Margaret Mead e Melville Herskovits — que desde os tempos da Fisk lhe fazia restrições — e empregadores potenciais. Mariza Corrêa (2002, p. 18-19) anota como "Landes não foi apenas acusada por seus colegas homens no que poderia ser desqualificado como um movimento machista. Margaret Mead, já uma antropóloga proeminente nos Estados Unidos, criticava o trabalho de Landes na Bahia". Fato é que a antropóloga Ruth Landes não conseguiu trabalho permanente numa universidade no Canadá até 1965, apesar de ter se formado no departamento de antropologia mais prestigiosa nos EUA, e da publicação de três livros baseados na etnografia sobre os Ojibwa e os candomblés da Bahia. (LANDES, 1937, 1938c, 1947d)

Edison Carneiro, por seu lado, sempre defendeu e apoiou Landes, mesmo depois de casar-se e adoecer no Rio de Janeiro. Em artigo publicado no ano de 1964, antes da publicação da edição brasileira do *A cidade das mulheres* em 1967, chamado "Uma falseta de Arthur Ramos", ele respondeu publicamente e defendeu o trabalho de Landes como "legítimo e vantajoso". Escreveu 20 anos depois da primeira crítica de Ramos, que faleceu em 1949, "para reparar uma injustiça que veio do orgulho e da vaidade de Arthur Ramos". Carneiro qualificou seu papel de guia, provando que "nunca, absolutamente nunca, letrado algum, brasileiro ou não, tivera tanta intimidade com os candomblés da Bahia" (CARNEIRO, 1964f, p. 225). Em contraste, Ramos "que se considerava e era considerado, no passado, o dono do assunto", nunca fez pesquisa de campo e seu "contato pessoal com os candomblés da Bahia era superficial". (CARNEIRO, 1964f, p. 225) Para concluir, Carneiro (1964f, p. 227)

marcou posição claramente: "Fui amigo de Arthur Ramos, sou amigo de Ruth Landes".

Desde o início da colaboração estabelecida com Ramos, na década de 1930, Carneiro foi crítico da metodologia de Ramos. Em um artigo publicado em 1935, declarou como "em Arthur Ramos, o negro, a bem dizer, se despersonaliza, vale apenas como *objeto* de estudo". (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 25) Landes e Carneiro se aproximaram de informantes com mais familiaridade e humanidade, o que não era o padrão das pesquisas em ciências sociais da época. Landes se refere aos conflitos com Ramos apenas em 1947, nas cartas para Carneiro tem-se a impressão de que ela não estava consciente das críticas que lhe eram dirigidas até que outros lhe relataram os pontos negativos que Ramos indicava.[10] Na sua reflexão de 1970, Landes explica seu entendimento da relação entre Carneiro e Ramos:

> Claramente, Ramos soube de nossas colaborações, principalmente depois que Edison e eu combinamos de nos encontrar com ele quando seu barco parou na Bahia, vindo do Rio. Eu não pensei na possibilidade de que ele, como nosso superior e um estudioso bem reconhecido no campo dos estudos afro-brasileiros, iria se ressentir de minha parceria com Edison. Ao contrário, pensamos que ele iria ficar contente com a nossa colaboração.[11] (LANDES, 1970a, p. 128)

10 Por exemplo, as seguintes cartas dizem: "I haven't sent Dr. Arthur Ramos a book because he was so insulting about you and me." (LANDES, 1947c). "Do you see. [...] Arthur Ramos (who spoke badly of me in the states, I am told!)" (LANDES, 1946b). "Parece que isso [a postura crítica de Ramos] apareceu em publicações em português e francês há 25 anos ou mais, embora eu não soubesse até que um colega brasileiro [Edison Carneiro] escrevesse ensaios sobre o assunto". (LANDES, [19--], p. 6)

11 Original em inglês: "Of course, Ramos learned of our joint labors, especially after Edison and I arranged to meet his ship in Bahia, where it stopped briefly en route to elsewhere from Rio. It did not occur to either of us that he would resent our enterprise; on the contrary, as our respected elder and the recognized scholar in the Afro-Brazilian "vineyard" we had also chosen, we thought he would be pleased." (LANDES, 1970a, p. 128).

Os boatos sobre Landes baseados nos relatos de Ramos circulavam e se acumulavam. Em suma, Ramos havia destruído a reputação de Landes entre colegas, com acusações graves, absurdas.

> Ao longo de anos, Ramos reiterou, em palestras universitárias e em artigos 'vulgares e vingativos', como alguns alunos me contaram. Eu tinha ouvido relatos verbais disso nos anos 40 e 50 de colegas em São Paulo, Londres e Kampala, em Uganda. Uma vez uma revista de ciências sociais de São Paulo teve que recusar um artigo de Ramos, apesar de sua reputação estabelecida, por causa de palavras falsas e severas a meu respeito. O editor me contou quando esteve em Nova York e Edison também relatou em seu artigo (CARNEIRO, 1964, p. 227). Após o falecimento de Ramos, uma colega da Europa contou que, por causa dele, pessoas disseram que eu tinha um bordel no Brasil.[12] (LANDES 1970a, p. 129)

Embora as críticas de Ramos e Herskovits estivessem fundamentadas em diferenças teóricas, elas as ultrapassaram quando eles também a atacaram moralmente, invadiram sua privacidade, entraram no campo pessoal, condenaram seu relacionamento com Edison Carneiro sob a argumentação de que ele causava "problemas metodológicos". É revelador como as críticas contra o caráter de Landes tenham sido mais severas do que as que foram dirigidas a Carneiro. Edison Carneiro (1964f, p. 223), aliás, não se furtou a reconhecer atitudes machistas nas palavras de Ramos, quando este argumentava não ser científico o método de estudo de Landes: "Tratando-se de mulher e de mulher bonita e insinuante, a frase adquire um tom deliberadamente reticencioso e descortês". Carneiro (1964f) e Cole (2003) foram mais além, reconhecem

12 Original em inglês: "Ramos reiterated over the years in "vulgar, vindictive" articles and in lectures to university students (as three students told me). I had heard verbal reports of all this in the 1940s and 1950s from colleagues residing in São Paulo, London and Kampala in Uganda. To anticipate one of Ramos' actions by several years, the time came when his written language about me obliged São Paulo's leading social-science journal to refuse one of his articles, despite established reputation; so the editor told me in New York and so Edison reports (CARNEIRO, 1964f, p. 227). After Ramos' death a woman colleague in Europe sent word to me that, because of him, it was said I had 'run a brothel' in Brazil." (LANDES, 1970a, p. 129)

que tais críticas também se explicam por ter Landes escolhido temáticas como gênero e sexualidade, consideradas, por Ramos e Herskovits, assuntos inferiores, e até constrangedores, para a antropologia e para os estudos afro-americanos.

Ruth Landes nos estudos afro-americanos

Ruth Landes estava bem consciente das opiniões negativas que Melville Herskovits tinha sobre ela. Antes da publicação de *The City of Women,* ela escreveu para Carneiro:

> Eu não devo ter sido convidada para a conferência no Haiti por pelo menos um motivo de que tenho certeza: Herskovits não gosta de mim porque eu estudei com [Franz] Boas, e ele não! O mundo da antropologia é muito pequeno e as pessoas adoram brigar! (Mas isso não me importa porque acho que não vou voltar a esse mundo)".[13] (LANDES, 1946b)

Apesar dessa declaração de Landes, não podemos ter absoluta certeza acerca dos motivos que levaram Herskovits a ter "uma opinião desfavorável sobre ela". (BILDEN, 1938) No entanto, Landes se sentia longe, distante dessas brigas, não obstante soubesse que a postura de Herskovits influenciava negativamente sobre o legado dos seus trabalhos no campo dos estudos afro-americanos.

Divisões fundamentais no campo dos estudos afro-americanos vieram a se manifestar mais explicitamente quando as pesquisas de Melville Herskovits e Franklin Frazier sobre a família negra na Bahia foram publicadas entre 1941 e 1943. Ambos estudavam os afrodescendentes nas Américas com o olhar voltado para a reflexão sobre o racismo nos Estados Unidos. Eles viam o Brasil como uma democracia racial que servia como um contraponto à rigidez, à segregação jurídica

13 Original em inglês: "I could not have been invited to the Haiti conference for at least one reason that I know of: Herskovits does not like me because I studied with Boas instead of him! That world of anthropology is very small, and the people love to quarrell! (It doesn't matter to me anymore because I don't think I will return to it". (LANDES, 1946b)

e à discriminação formal da sociedade norte-americana. Pesquisaram junto aos mesmos informantes, a exemplo de Martiniano do Bonfim e participantes do terreiro de Gantois, e chegaram a conclusões opostas. O debate fundava-se na diferença entre resistência ou integração de manifestações culturais a partir da chegada de povos africanos ao Novo Mundo. Em suas pesquisas, Herskovits procurava *africanisms* como sobrevivências da cultura africana antepassada, expressas nas culturas afro-americanas. Frazier, ao contrário, dedicou-se a investigar as influências da escravidão e os conflitos entre classes sociais para a criação de uma nova cultura negra nas Américas. Landes, como antropóloga, estudiosa do assunto, treinada entre os mesmos estudiosos e que já havia publicado sobre o assunto, não conseguiria passar incólume a esse debate entre Herskovits e Frazier.

Frazier chegou ao Brasil no dia 9 de dezembro de 1940, junto com um colega, o linguista negro Lorenzo Turner. Ele entrevistou informantes no Gantois e famílias no bairro da Federação, sem usar intérprete. (SANSONE, 2011) Ele e Herskovits tinham vindo ao Brasil para procurar evidências que comprovassem suas hipóteses fundadas em pesquisas anteriores; no caso de Herskovits, em Dahomey (hoje, Benin) e, da parte de Frazier, no sul dos Estados Unidos. Este último chegou três anos depois de Landes, mas já se conheciam por ocasião dos estudos na Fisk University, em 1937-38. Após quatro meses de pesquisa de campo, Frazier publicou o artigo "The Negro Family in Bahia, Brazil: the problem of method" (1942), onde cita com frequência informações etnográficas e argumentos de Landes (1940a, 1940b), principalmente sobre a autoridade das mulheres nos candomblés.

Um debate intenso se desencadeia a partir da resposta de Herskovits ao artigo de Frazier, intitulado "The Negro Family in Bahia, Brazil: the problem of method", publicado em 1943 e a contra resposta de Frazier, também no mesmo ano. Em sua refutação aos argumentos de Frazier, Herskovits nem menciona Landes, apesar de ela haver feito pesquisas nas mesmas casas e pessoas da Bahia e já publicado sobre temas relacionados. Herskovits concentra-se em identificar elementos da cultura da África Ocidental presentes na estrutura familiar afro-baiana. Frazier,

ao contrário, busca destacar as adaptações ao contexto brasileiro, declara que as restrições econômicas tinham alterado a estrutura familiar da Bahia para além das origens africanas. De acordo com Herskovits, o "problema de métodos" estava na falta de contextualização da história e cultura da África Ocidental por Frazier. Assim, ele nem poderia reconhecer os elementos africanos onde existissem. Mesmo quando Frazier discutiu possíveis influências africanas, como na prática da matrilinearidade e poligamia, Herskovits critica-o por não explicar, suficientemente, como aquele legado se relaciona ao contexto africano. Frazier responde à crítica de Herskovits com mais uma refutação, questiona a ideia da existência de um grupo "puro" (ou autêntico) de negros africanos na Bahia. Frazier (1992) em seu artigo "Brazil Has No Race Problem" via a integração dos negros na sociedade brasileira como resultante da boa política da mestiçagem, como isso ele desconstrói a ideia de manutenção das tradições de origem africanas. Ele elogiou os argumentos de seus colegas Pierson e Landes, que se alinhavam com essa perspectiva de política racial, atitude passível de ser apreendida como uma tentativa de se colocarem como progressistas no âmbito das políticas raciais da época, secundarizando as questões raciais diante dos conflitos de classe.[14]

Em sua resenha sobre *The City of Women* (1948), Herskovits critica o comportamento de Landes em sua pesquisa de campo. Ele defendia maior distanciamento com os informantes durante as pesquisas. Um bom exemplo disso, é que ele chegou a pagar por informações, sem anotar nomes, apenas os organizando por temas. (SANSONE, 2011, p. 551) Vale observar que Herskovits e Ramos estavam afinados quanto à metodologia "cientifica" a conduzir durante a pesquisa de campo, tratavam os informantes como objetos de pesquisa, em vez de participantes ativos na construção do conhecimento. Aqueles que não seguissem as mesmas metodologias e padrões de profissionalismo não eram considerados sérios, foram deslegitimados e não ganharam, à época, a mesma autoridade. Impressões deste

14 Por suas políticas de integração (que podem ser comparadas com o embranquecimento no Brasil), Frazier foi condenado por alguns líderes do Movimento de Direitos Civis nos EUA, na década de 1960. Para mais informações sobre a carreira de Frazier, consultar Teele (2002).

tipo, divulgadas por alguns colegas bem-sucedidos e prestigiosos, afetaram sobremaneira muitas carreiras, e, em alguns casos, como no de Landes, chegavam ao ponto de desqualificar e relegar trabalhos ao esquecimento. Uma releitura desses trabalhos por meio de considerações e perspectivas pós-modernas, nos permite reconhecer valores na aplicação dessas metodologias e nos resultados de pesquisas obtidos a partir de um maior envolvimento com os interlocutores.

Embora Frazier tenha citado os trabalhos de Landes e concordado com seus argumentos, a pesquisa por ele desenvolvida chega a diferentes resultados e considerações. Frazier veio ao Brasil para comparar as relações raciais na intenção de avançar na luta contra o racismo nos Estados Unidos. Landes veio com essa mesma motivação, mas principalmente interessada nas relações de gênero. Essas duas motivações, inspiradas por seus próprios lugares de opressão de gênero e de raça, contribuíram significativamente para uma antropologia política comprometida com diferentes visões de desenvolvimento social. São debates políticos que têm como pano de fundo temas polêmicos e que dividem opiniões. Os trabalhos de Landes não cabiam no enquadramento metodológico e temático dos dois, nem no de Frazier, nem no de Herskovits. Primeiramente, deve-se considerar que ela fez pesquisas antes de Frazier e Herskovits publicarem trabalhos sobre a família negra e articularem teorias próprias. Em segundo lugar, em sua tese, Landes aceita a possibilidade de uma herança africana, quando a identifica na liderança feminina, embora não dependa dela para construir argumentos. Ainda assim, ela geralmente é colocada ao lado teórico de Frazier (FRY, 2002; ROMO, 2010), quando não é vista como construtora de um terceiro método: "para observer a religião afro-brasileira em seus próprios termos a luz de sua própria experiência".[15] (COLE, 2003, p. 223)

O caso de Landes mostra como tais divisões são também ligadas à legitimação de autoridade e a relacionamentos pessoais que influenciam opiniões e julgamentos. Acompanhando esta discussão, Mariza

15 Original em inglês: "to observe Afro-Brazilian religion on its own terms and in light of her own experience". (COLE, 2003, p. 223)

Corrêa (2003) assinala como o debate entre Frazier e Herskovitz demonstra não só como o "caso" brasileiro começava a ser crucial para a disputa de orientações teóricas que se travava nos Estados Unidos, mas, também, com quem Landes se afinava nesse campo. Ele também ressalta como as figuras femininas eram objeto de estudo nessa discussão. (CORRÊA, 2003, p. 251) Landes estava interessada no presente etnográfico do Brasil em termos de gênero e raça. Seu livro servia a propósitos diferentes dos padrões da antropologia da época. Sally Cole (2003, p. 186) enfatiza que Landes trabalhou a partir da própria experiência e não de estruturas analíticas. Nesse sentido, a pesquisadora não se conformava à metodologia de Frazier nem de Herskovits. Pessoas qualificaram o livro como antropologia não profissional, escrita de viagem e de literatura, mas o fato permanece: *The City of Women* é um dos mais citados entre os estudos sobre o candomblé na década de 1930, em boa parte por causa dos relatos e registros históricos contidos nele.[16] Ela capturou cenas, personagens, eventos e acontecimentos raros — até íntimos — que a partir da sua leitura ganharam vida. Nos surpreendeu, e relatou a vivacidade do candomblé da Bahia com uma narrativa que se diferencia do estilo de outros acadêmicos. O livro dela continua inspirando antropólogos, escritores, praticantes de candomblé e quaisquer outros que se interessem por um livro escrito por uma mulher (judia) que passou nove meses no Brasil (entre 1938-1939) sob um regime autoritário, pesquisando, fotografando, passeando, namorando e observando, com delicadeza e gentileza, algo que era raro de ser encontrado nas etnografias da época.

Debates sobre o conceito do matriarcado

Ruth Landes foi a primeira pesquisadora a conferir centralidade aos papeis de gênero nas religiões afro-brasileiras e a propor teorias iniciadoras de debates em um campo de estudo bem particular. São polêmicas suas teses sobre o matriarcado e a homossexualidade mascu-

16 O livro em inglês tem duas edições: Landes (1947d, 1994), e a tradução *A cidade das mulheres* também tem duas edições: Landes (1967c, 2002a).

lina como elementos estruturantes da religião pesquisada. Em seu primeiro artigo publicado a partir dos materiais de pesquisa da Bahia, em 1940, Landes descreveu o candomblé como "um matriarcado cultural". Trata, essencialmente, os candomblés "iorubás" ou "nagô" como "uma das maiores tribos da Nigéria, que forneceu muitos escravos no passado". Ela afirma que "os sacerdotes nagôs na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante". (LANDES, 2002c, p. 321)

Mark Healey (1996) interroga sobre o uso da "tradição" em Landes, como um marco estável que reflete o primitivismo da época. Em várias ocasiões na etnografia Landes utiliza o conceito da "tradição" para descrever a Bahia como uma civilização do passado. Por exemplo: "a tradição trancava as mulheres solteiras em casa ou as lançava as sarjetas, eu teria sido incapaz de me locomover, a menos que escoltada por um homem de boa reputação". (LANDES, 2002a, p. 50) Nesses dois exemplos, "a tradição" é um termo que determina as relações entre pessoas. A "tradição" aparece como uma característica da cultura que procede de um passado não determinado ou interrogado. Esses dois usos da "tradição" também se relacionam aos papéis de gênero, como regras de comportamento que estruturam as relações sociais. As normas são rígidas e não mudam — na análise, "a tradição" é constante como um elemento fixo da cultura que limita, principalmente, o desenvolvimento das mulheres.

Em seus artigos, Landes também escreveu sobre a mudança no papel do babalaô na Bahia como reflexo do crescimento da liderança feminina nos candomblés. Ela afirma que, na época que pesquisou, existiam "um ou dois ainda", referindo-se principalmente a Martiniano do Bonfim. De acordo com Landes (2002c, p. 323) — afirmação provavelmente decorrente da colaboração com Carneiro e Bonfim —, "[o] babalaô é agora uma instituição moribunda e os dois velhos da Bahia não conseguem atrair novos adeptos". Assim, seu artigo sugere que o papel da mãe de santo surgia e ganhava força a partir do declínio dos babalaôs — o principal papel para sacerdotes masculinos e heterossexuais.

O poder das mães crescia após Mãe Aninha, que estabeleceu seu terreiro na forma nagô “mais pura”, baseado na herança africana e nas ligações com a África para “conseguir a legitimidade de um candomblé africano idealizado”. (DANTAS, 1988, p. 188, 195) O discurso do candomblé nagô foi refortalecido por antropólogos como Edison Carneiro, Donald Pierson, Ruth Landes e outras figuras públicas, como Martiniano do Bonfim, e por eventos como o Segundo Congresso Afro-Brasileiro de 1937, na cidade de Salvador. (CARNEIRO, 1978; DANTAS, 1988; LIMA, 1987; ROMO, 2010) O legado da mãe de santo poderosa continuou e fortaleceu-se por gerações de líderes dos terreiros matrilineares, exclusivamente dirigidos por mulheres, como é o caso do Engenho Velho da Casa Branca, do Gantois e do Ilê Axé Opô Afonjá, Alaketu, entre outros. A fama dessas mulheres cresceu significativamente na década de 1970, sobretudo a partir do Tropicalismo, quando os Candomblés passaram ter declarados seguidores de projeção artística e por políticos que, de alguma maneira, os davam projeção na mídia e os firmavam como parte importante da cultura popular brasileira. Figuras icônicas como a Mãe Menininha, Mãe Senhora, Mãe Cleuza, Mãe Mirinha do Portão, Mãe Hilda, Mãe Ruinhó, Mãe Carmen e Mãe Stella de Oxóssi foram destacados na mídia como “matriarcas” de seus templos.[17] Esse discurso também cresceu junto com os movimentos negros e feministas da Bahia, que passaram a destacar a importância do candomblé como um local de ancestralidade e poder negro, onde as mulheres em especial tinham maior grau de importância e admiração.

As pesquisas de Landes e Carneiro mostravam como, empiricamente, havia mais líderes femininas do que masculinos nos candomblés nagôs da Bahia na década de 1930. Eles estimaram existir 80 terreiros de candomblé na cidade de Salvador naquela época, com cerca de trezentos praticantes. Nessas pesquisas evidenciava-se haver mais mães de santo de tradição nagô e mais pais de santo em candomblés de caboclo.

17 Veja os variados exemplos disponíveis no acervo do jornal *A Tarde* e do *Diário de Notícias* no arquivo municipal de Salvador, Fundação Gregório de Mattos (FGM).

QUADRO 1 — Número de mães e pais de santo em terreiros de candomblé da Bahia na década de 1930

Nação	Mães	Pais
Nagô	20	3
Caboclo	10	34

Fonte: Landes (2002c, p. 326).

De acordo com Carneiro e Landes, o crescimento no número de pais de santo nos terreiros caboclos supostamente significava a degradação do candomblé, tido como o mais "puro" e mais "africano" e que na Bahia seria marcado pela liderança feminina. Em contraste, com os candomblés de caboclo que seriam deste modo aqueles com tradições miscigenadas, que incorporam práticas religiosas fundamentalmente de origem banto e indígena. Os dados coletados por eles nos mostram que, efetivamente, havia um maior número de pais de santo, quando considerados os dois tipos de candomblés — 37 pais e 30 mães de santo.

A tese de Landes afirma que os pais-de-santo queriam ser como as mães nagôs: "o princípio fundamental de que somente a feminilidade pode servir aos deuses... Em contraste com as mães, os pais parecem combativos e frustrados... Desejam uma coisa, para a qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades: desejam ser mulheres" (LANDES, 2002c, p. 326-327) e "os homens levaram para a atmosfera do candomblé um elemento até então estranho, uma espécie de terrorismo [...] o pai altera a natureza do cargo." (LANDES, 2002c, p. 329)

Com essas declarações, Landes se posiciona, e contribui para construir o papel da mãe de santo nagô como um ideal da religião dos antepassados; aquela que seria a forma pura dos descendentes de uma África mítica e não empiricamente estudada ou conhecida por ela. É fato que ela menciona práticas africanas que se manifestam também na Bahia, mas não oferece citações ou pesquisas para confirmar suas suposições.[18] Para Landes (2002b), é a África que oferece o precedente

18 Por exemplo: "As mulheres negras, em todas as Américas... Como na África, receberam o título de 'mãe'. Sob circunstâncias particulares, no Hemisfério Sul, as suas qualidades entraram no desenvolvimento ocasional de instituições matriarcais, sobretudo no Brasil, cuja sociedade

cultural que explica o poder feminino encontrado na religião do candomblé afro-baiano.

Na época de Landes, antropólogos ainda defendiam a existência de matriarcados, como um tipo de classificação social, os mais comumente exemplificados foram os povos Iroqueses, as Amazonas e os Trobrianders.[19] Essa classificação tem início no século XIX, quando cientistas sociais como Johannes Bachofen, Lewis Henry Morgan e Frederick Engels, entre outros, propuseram que a humanidade seguia uma hierarquia de desenvolvimento em etapas universais, no qual o matriarcado precedia o patriarcado. Mesmo com teorias e metodologias diferenciadas, todos colocaram o matriarcado no estado mais primitivo do desenvolvimento, e consideraram sociedades dirigidas por mulheres como mais atrasadas. Nesse sentido, o patriarcado era apresentado como uma evolução da sociedade civilizada e capitalista. Engels (1972), principalmente, enfatizou essa ideia em seu *The Origin of the Family, Private Property and the State*, quando propôs que famílias eram dominadas por mulheres em sociedades igualitárias, antes do surgimento da sociedade de classes e do trabalho assalariado, elementos da sociedade capitalista e industrialista que oprimem mulheres e trabalhadores. Na década de 1970, algumas feministas marxistas retomaram as ideias de Engels para pensar na possibilidade de uma revolução de relações de trabalho e gênero, e investigaram supostos casos de matriarcado para comprovar essa possibilidade. (DAVIS, 1971; DINER, 1965; RICH, 1976)

Na década de 1930, Ruth Benedict e Margaret Mead publicaram dois livros fundamentais nos estudos de gênero e sexo, *The Patterns of Culture* (1934) e *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1963). Esses li-

---

oficial era vigorosamente patriarcal. Muitos modelos para esse comportamento aparecem em instituições e valores específicos na África" (LANDES, 2002b, p. 349).

"Por toda a África, deram à mulher tradicionalmente grandes oportunidades... E reconhecimento oficial... Por vezes, a mulher as partilhava com os homens. Era assim nas complexas sociedades da África Ocidental de onde veio, ou descendia, grande parte da população escrava" (LANDES, 2002b, p. 349).

19 Esses eram povos indígenas estudados por antropólogos, como Lewis Henry Morgan, Bronislaw Malinowski, entre outros. Os Iroqueses moravam nos Estados Unidos, os Trobrianders, na Melanésia, e as Amazonas, nas regiões da floresta Amazônica, na América do Sul.

vros teorizaram a construção cultural de gênero em sociedades variadas, e estão entre os primeiros trabalhos dentro da academia a pensar nas diferenças entre sexo e gênero como não universais. Ao oferecer contrapontos de outras culturas, esses trabalhos são muito úteis para a reflexão sobre os papéis de gênero nas sociedades ocidentais, como algo determinado culturalmente, e não biologicamente. Subsequentemente muitos pesquisadores utilizaram-se dessas abordagens para realizar investigações no chamado "terceiro mundo", ou no mundo menos desenvolvido, em busca de exemplos do matriarcado e de sistemas diferenciados de sexo e gênero.

O uso do "matriarcado" na antropologia moderna costuma se referir a dois tipos de uma mesma organização social: caracterizada pelo domínio das mulheres nas atividades políticas e econômicas ou pela centralidade das mulheres em linhagens, moradia e adoração. (SIEGETSLEITNER, 2006) Em geral, o matriarcado significa que as mulheres têm poder na sociedade, o que não é compatível com o denominado patriarcado. De outro modo, a descendência matrilinear pode ocorrer numa sociedade patriarcal, na qual as mulheres são centrais na organização do parentesco, mas não controlam outros aspectos da sociedade, tampouco usufruem de autonomia ou liderança política. A partir desse entendimento, Landes identificava o matriarcado no candomblé, mas não na sociedade brasileira, que era explicitamente patriarcal. Na sua perspectiva, as líderes chamadas de "mães" demonstravam a posição de poder conferida às negras, como Mãe Aninha, Mãe Flaviana e Mãe Menininha. Esse poder contrastava com as limitações que as mulheres enfrentavam fora do contexto religioso. Para Landes, o candomblé era um espaço de alteridade, onde os papéis de gênero se invertem. O matriarcado se apresentou em justaposição ao patriarcado, que dominava as organizações sociais, políticas e econômicas nas Américas — e na Europa — em geral. Contrastando a tudo isso, o candomblé assegurava autoridade às mulheres. É precisamente nesse aspecto que a tese dela aponta como a sociedade patriarcal oprime as mulheres e as força a se submeterem à autoridade masculina.

Landes também não deixou de tratar do matriarcado como algo do passado africano dos "negros" brasileiros, como um passado perdido e em mudança nas novas condições do Brasil, algo que Mark Healey (1996,

p. 157-158) destaca como "primitivismo" de Landes. Em seus trabalhos, o matriarcado aparece como uma resistência ao patriarcado brasileiro,

> Treinada para dirigir com independência, [a mãe] evoluiu para um tipo de matriarca que é, não apenas singular nos tempos modernos, mas anacrônico no Brasil patriarcal. Contudo, as mulheres brasileiras controlam a vida das suas famílias, nos limites do lar, e exercem boa dose de autoridade, insuspeita a um observador de fora... É interessante contrastar as mães sacerdotais da Bahia com os seus impetuosos protótipos da África Ocidental que, como as amazonas do rei do Daomé, rivalizavam e superavam a soldadesca masculina. (LANDES, 2002d, p. 342)

Mesmo que as mulheres tivessem mais poder e liberdade como líderes do candomblé — em comparação com o catolicismo, por exemplo —, Landes exagera o potencial de tal poder e as ligações com a África, ao tempo em que não fornece evidências sobre os supostos "protótipos" matriarcais na África Ocidental. Landes assume uma ligação cultural com a África que também sugere um primitivismo nessas mulheres, em seus padrões antropológicos. Na mesma linha de raciocínio de que as mulheres brancas vivem sob sistemas capitalistas e patriarcais que oprimem e limitam muito sua liberdade. (ENGELS, 1972; REED, 1972) Landes valoriza a organização "primitiva" do matriarcado afro-brasileiro porque oferece poder e mais espaço social para as mulheres. Nesse sentido, Landes valoriza o primitivo ao invés de celebrar a civilização moderna como a melhor forma de organização social. Procurou mostrar os defeitos da sociedade "civilizada" e burguesa como a dos EUA, questionando, fundamentalmente, suas relações de gênero.

Landes relata o sexismo presente na sociedade brasileira ao longo da sua etnografia. Descreve como se sentia restrita como mulher branca andando nas ruas de Salvador. As suas roupas chamavam a atenção e causavam rumores de ser prostituta. Logo, percebeu que precisava de proteção e não podia andar sozinha como fazia em Nova York. A tensão, sob essas condições, foi ampliada sob o regime de Vargas, quando Lan-

des (2002a, p. 44) ponderou que “as mulheres eram tão cerceadas nos seus movimentos quanto à oposição política... O meu treinamento em ciência pura não me preparara para tais acontecimentos”. Para Landes (2002, p. 46), “não era fácil viver na Bahia”. Ela descreve sua experiência no Brasil, “[a] mulher norte-americana moderna é um fenômeno estranho e incômodo num ambiente daqueles... Para começar, não havia possibilidade de alojamento ou diversão para uma moça solteira, desacompanhada, sem família e independente”. (LANDES, 2002a, p. 46) Em comparação, ela ficou impressionada com a liberdade relativa que as mulheres negras tinham nos contextos do candomblé.

Do ponto de vista da antropóloga, as mulheres “eram de pele escura, fortes e grandes, e nada tinham dos modos recatados que a classe alta considera femininos e sedutores. De fato, pareceram-me homens vestidos com as saias das baianas”. (LANDES, 2002a, p. 88) Essa observação sugere que as mulheres negras de candomblé tinham *status* e poder semelhante aos homens e que os papéis de gênero equiparavam-se. Igualmente relaciona-se com a sua tese da “homossexualidade passiva” na religião pesquisada, ao afirmar que os homens desejam ser as mães de santo e se vestem e dançam para se aproximar desse ideal. O candomblé apresentaria outras formações e expressões de gênero e sexualidade que não caberiam nos padrões do patriarcado ou do catolicismo europeu.

Durante o movimento do *Second Wave Feminism,* nos Estados Unidos, na década de 1970, várias acadêmicas feministas voltaram a discutir sobre as possibilidades de ser o matriarcado uma alternativa de organização social. O propósito central das antropólogas feministas da época era saber se a dominação masculina era realmente universal. (BAMBERGER, 1974; LAMPHERE, 1974, REITER, 1975; ROSALDO) Através de investigações em culturas variadas, elas concluíram que não existiam matriarcados, mas que a dominação masculina não se manifestava como regra no mundo todo. Elas desafiaram as noções populares sobre as sociedades de matriarcas primitivas ou sociedades nas quais mulheres dominavam como os homens dominam nas sociedades que conhecemos verdadeiramente. (ROSALDO, 1974, p. 18-19) Elas criticaram aquelas feministas, às vezes marxistas, que acreditaram na possibilidade de um matriarcado como

uma utopia feminista. Joan Bamberger (1974) chamou essa táctica política como "o mito do matriarcado", que oferece uma visão do futuro baseado num passado de dominação feminina pouco pesquisado ou comprovado. Paula Webster (1975) também demonstrou como o matriarcado fornecia "uma visão de poder" para feministas, acreditando na possibilidade de um futuro não-patriarcal, no qual as mulheres dominam suas próprias vidas. Em parte, como resposta aos movimentos de descolonização e ao pan-africanismo, associado aos direitos civis nos EUA, feministas norte-americanas e europeias investigavam o papel das mulheres na África como um contraponto aos papéis em sociedades ocidentais. De acordo com a avaliação da africanista Ifi Amadiume, as feministas norte-americanas estavam usando materiais do chamado "terceiro mundo" para discutir questões da própria rebelião contra os homens ocidentais. (AMADIUME, 2015, p. 4) A construção do conceito de matriarcado em outras sociedades estaria relacionada às opressões contemporâneas vivenciadas por mulheres ocidentais que consideravam a possibilidade do matriarcado como um modelo da futura libertação das mulheres. (WEBSTER, 1975) A construção do matriarcado por Landes tinha tudo a ver com isso, tinha motivos e chegava a resultados semelhantes. O livro *The City of Women* levantava a possibilidade de uma organização social diferente para leitores norte-americanos, décadas antes do movimento feminista.

Uma releitura da etnografia de Landes permite identificar alguns elementos desenvolvidos pela antropologia reflexiva a partir das críticas feministas e pós-coloniais na década de 1990. (COLE, 1995) Como mencionado no segundo capítulo, em 1939 Landes havia escrito para Arthur Ramos, explicando que não tinha a intenção de escrever um livro "científico", mas queria "escrever numa forma popular" para "vender a uma casa comercial". (LANDES, 1939a) Pelo estilo narrativo, *The City of Women* assemelha-se aos trabalhos da antropóloga Zora Neale Hurston, também treinada por Franz Boas e Melville Herskovitz, na Columbia University. Na década de 1930, Hurston fazia pesquisas em países como Jamaica, Haiti, e no Sul dos EUA, sobre temas relacionados à cultura negra. Ambas, Hurston e Landes, foram excluídas do legado dos boasianos. Hurston é mais lembrada e celebrada por suas obras de ficção e raramente lhe é con-

cedido o título formal de "antropóloga". Seus trabalhos, tratados como "não científicos" foram excluídos da antropologia clássica durante a época em que a pesquisa antropológica nos EUA se estabelecia como uma "ciência da cultura" e se expandia institucionalmente em universidades. (GORDON, 1990) Landes identifica-se na etnografia como uma mulher judia norte-americana, e reflete seu posicionamento na cultura estrangeira. Ela inclui os nomes dos informantes e os apresenta como personalidades dinâmicas e vivas. Essa posição era incomum à época, quando era regra observar certa distância entre o pesquisador e os pesquisados. A profissionalização da antropologia também resultou em um androcentrismo na disciplina e na invisibilização de vários estudos e pesquisas, especialmente quando tratavam de raça e gênero, aí incluídos os de Ruth Landes e Zora Neale Hurston, entre outros.[20] (COLE, 1995; LUTZ, 1990)

Nas décadas de 1980 e 1990 surgiram outros movimentos, como a *Third Wave Feminism*, formada por estudiosas que se reuniram para criticar as feministas ocidentais em suas epistemologias e abordagens. Africanas e mulheres negras contribuíram ao apresentar casos de autonomia e poder das mulheres em seus próprios contextos de experiência. Elas passaram a questionar vários aspectos das pressuposições sobre gênero, sexo, patriarcado e matriarcado feitos por feministas e antropólogas brancas. Por outro lado, alguns africanistas afirmaram o poder das mulheres nos contextos africanos, mas questionaram o uso do matriarcado como contraponto ao patriarcado. Na conclusão de seu livro, *Male Daughters, Female Husbands*, Amadiume nos faz refletir para além do matriarcado, ao considerar outros fatores como o *mother right* (direito das mães), a matrifocalidade, o matricentrismo, a orientação feminina, entre outros, como aspectos de uma cultura matriarcal. Ela afirma que o matriarcado e o patriarcado são apenas ideologias e não realidades completas. Não há sociedades onde apenas os homens detêm o poder, nem as mulheres. Onde o poder reside, em quais condições, como é utilizado e por quem, são questões relevantes

20 Catherine Lutz aponta: "A teoria adquiriu um gênero, na medida em que a teoria tornou-se mais frequentemente associada com os escritos dos homens, e os escritos das mulheres serem vistos como 'apenas' descrições, dados, estudos de caso, escritos pessoais ou, no caso do feminismo, como esclarecendo as coisas" (LUTZ, 1990, p. 251, tradução nossa).

a discutir. Amadiume (2015, p. 189) sugere que os estudiosos devam repensar os tipos de poder que as mulheres têm e prestar mais atenção às complexas dinâmicas entre sexo e gênero.

As feministas do Terceira Onda chamaram a atenção à aplicabilidade de conceitos como dominação masculina e hierarquia de gênero em contextos fora do Ocidente. Possivelmente, as relações entre homens e mulheres em várias esferas da vida não se reduzem a conceitos de dominação e subordinação. Ao invés de focar na dominação dos homens pelo modelo patriarcal, cientistas sociais podem investigar os relacionamentos complexos entre homens e mulheres em sociedades variadas. (POTASH, 1989, p. 189) Africanistas oferecem vários exemplos em que mulheres têm poder, autoridade e controle. Por exemplo, no caso da adoração da deusa Idemili, pelo povo Nnobi — atualmente, Nigéria —, em se representa uma ideologia matriarcal que respeita a maternidade e as mulheres como elementos integrais da sociedade. (AMADIUME, 2015) Outra socióloga nigeriana, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, argumenta que a divisão entre homens e mulheres como entidades biológicos não existia até a introdução colonial de ideias rígidas de mulher e homem como tipos distintos com qualidades associadas. (OYĚWÙMÍ, 1997) As críticas das feministas africanas demonstram como a sociedade ocidental tem um sistema rígido de gênero, frequentemente interligado com o sexo, que não necessariamente representa a complexidade das relações entre homens e mulheres e as definições dos gêneros no mundo todo. Devido a expansão de modos de vida europeu com a colonização, no contexto pós-colonial, é difícil reconstruir e entender as dinâmicas pré-coloniais entre os sexos. Várias africanistas referem-se a um antigo matriarcado na África ou apenas a uma organização matriarcal que valorizava as mulheres e lhes outorgava mais poder do que em muitas sociedades europeias. (AMADIUME, 1987; DIOP, 1978; IYAM, 2013)

A ideia do matriarcado no candomblé também tem sido apoiada por praticantes da religião e alguns antropólogos que apontam o poder das mulheres negras nos contextos religiosos. Em 2005, foi lançado um vídeo documentário intitulado *A cidade das mulheres* que se inspirou no livro de Ruth Landes para a documentação da linhagem matriarcal

do candomblé nagô em Salvador. A liderança feminina ainda se mostra dominante nos candomblés da Bahia: o mapeamento dos terreiros de Salvador em 2006-2008 demonstrou que 63,7% dos terreiros são dirigidos por mães de santo, a maioria dos quais sob a tradição Iorubá. (SANTOS, 2008) Ainda, as mulheres negras são o grupo que mais lidera nos terreiros em Salvador: 37,7% das casas de Salvador são lideradas por mulheres negras. (SANTOS, 2008)

Landes via as mulheres negras no Candomblé como poderosas e respeitadas em suas comunidades. A possibilidade do poder feminino, na hierarquia religiosa que ela observava, contrastava bastante com sua experiência e observações que as mulheres tinham em outros contextos, cristãos e patriarcais. Os trabalhos de Landes marcaram o início dos estudos que passaram a investigar os papéis de gênero originados da África como alternativos ao patriarcado, e também estudos da matrifocalidade nas comunidades afro-americanas nos EUA e no Caribe. (BUSH, 1990; TANNER, 1974) Pode-se dizer que de várias maneiras, o método e a abordagem de Landes utilizados em seu campo de pesquisa anteciparam a antropologia feminista da década de 1970 e a antropologia reflexiva na década de 1990. (COLE, 1995)

Gênero e sexualidade no candomblé

Os artigos de Landes publicados em 1940, logo após sua saída do Brasil, "Matriarcado cultual e homossexualidade masculina" e "O culto fetichista no Brasil", trazem para o campo de estudo da antropologia questões centrais para se compreender o papel de gênero e da sexualidade no candomblé. As suas conclusões sobre a homossexualidade, porém, não aparecem como tema central da etnografia *A cidade das mulheres*, que se dirige, em essência, a compreender a liderança feminina e o poder das mulheres nos terreiros. Como informado por Carneiro, o estereótipo de homossexual era mais comumente associado ao pai de santo caboclo, que recebe santo, expressa feminilidade e é "mulato" — não seria um descendente "puro" de africanos. Um encontro com o pai de santo João da Pedra Preta, conhecido também como o Joãozinho da Goméia, que

“espicha o cabelo e dança no templo”, durante a Lavagem do Bonfim, sugere essa posição:

> Observei com interesse o jovem pai. Era conhecido pelos seus casos de amor com outros homens e pela sua incapacidade de manter disciplina entre as filhas do seu templo caboclo. Tinha fama de ser um dançarino maravilhoso e eu podia imaginá-lo, pela sua figura leve e graciosa. O rosto era bonito e agradável, mas não frágil, e a sua pele de mulato claro contrastava bem com a camisa-esporte azul marinho que usava aberta ao peito. (LANDES, 2002a, p. 304)

Contratando com o perfil acima descrito, Landes constrói a imagem das mães de santo, seguindo as tradições africanas, comandando e controlando as atividades do terreiro, principalmente dos ritos de possessão, ato reservado exclusivamente às mulheres. Sabina, a mãe de santo cabocla, serve como exemplo do candomblé que corrompe a tradição Iorubá. Supostamente Sabina não foi “feita”, caia em transe em contextos não rituais, fazia divinações (jogo de búzios) para ganhar dinheiro e deixava os homens dançar em seu terreiro.[21] Tudo isso contraria as regras estabelecidas pelas “matriarcas” nagôs e acaba gerando tensões e conflitos entre variados líderes e tradições de candomblé na Bahia.

Nos candomblés nagôs, os homens desempenham os papéis de ogãs ou “protetores”, com vários deveres e responsabilidades rituais especializados. De acordo com Landes (2002c, p. 324), “os homens do culto raramente se queixam da autoridade e das exigências das mulheres e, ainda mais vigorosamente do que elas, condenam os filhos adultos como ‘maricas’”. Os ogãs devem ser homens heterossexuais para ocupar cargos destinados a homens. Em contraste, os homens chamados por ela como “homossexuais passivos” que recebem os deuses são considerados “fe-

21 Mãe Menininha, principalmente, expressa restrições em relação à Mãe Sabina para Landes: “‘Aquela’ se desenvolveu por conta própria. Nem santo nem mãe a fez. ‘Sabina do Vinho’! Agarra-se a qualquer coisa para não cair! E deixa que homens ‘caiam no santo’! Ela quer homens em volta! Quer dinheiro, também não se interessa em ajudar os outros! O escárnio de Menininha era arrasador, mas tenho certeza de que as duas mulheres jamais se tinham encontrado”. (LANDES, 2002a, p. 212)

mininos" e "são realizáveis sob a proteção do culto, pois o homem dança com as mulheres no papel de mulher, usando saias e agindo como médium". (LANDES, 2002c, p. 327)

Ainda assim, Landes (2002c, p. 329) continua a chamar os pais de santos homossexuais de "prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade". Ela expressa, claramente, seu preconceito em relação aos pais de santo caboclos e aos homossexuais masculinos, estariam associados a formas de candomblé menos "puro", mundano, vindo das ruas da mistura racial, e da delinquência sexual, em comparação com a tradição ortodoxa e bem preservada das mães de santo nagôs. Suposto que para Landes e Carneiro, o pai-de-santo caboclo João Pedra Preta (também conhecido como Joãozinho da Gomeia da nação angola) servia como o principal exemplo desse estereótipo.

Nos seus trabalhos, Landes examina o fenômeno do chamado "travesti masculino ritual na Bahia, no Haiti e na África Ocidental". (LANDES, 2002d, p. 345) No Brasil, os supostos "homossexuais passivos" são frequentemente chamados de *bichas* ou *adés*, termos pejorativos. De acordo com as noções populares de sexualidade e gênero no Brasil, os travestis e as "bichas" não são consideradas homens "de verdade" porque recebem e não fazem a penetração sexual. Alguns estudiosos apontam como m homem penetrador, mesmo que mantenha intercurso sexual com outro homem, não é considerado gay. (CORNWALL, 1994; MATORY, 2008; WAFER, 1991) J. L. Matory (2008, p. 109) explica o papel do *adé* no candomblé da seguinte forma:

> Às vezes, ele se chama *viado*, *entendido, travesti, biba, bicha*, e até *tricha.* No candomblé, especificamente, se chama *adé*. Tem corpo de homem, mas se supõe que adota o papel do seu sexo biológico na cama com outros homens. Do meu ponto de vista negro norte-americano, eu o imagino como o '*nigger*' do Brasil e do matriarcado famoso do candomblé: personifica o anti-tipo do cidadão legítimo.

Baseado em pesquisas desenvolvidas na Nigéria, Matory utiliza o contexto africano para fazer comparação com as metáforas usadas para

descrever a lógica da possessão corporal e a penetração sexual também no Brasil. O verbo *montar* em português — *gun* em iorurubá — é usado com referência ao santo que desce no corpo da pessoa, mas também descreve o ato sexual. O deus é um poder que penetra e fertiliza a pessoa, chamada *iâo,* que significa noiva em iorubá. (MATORY, 1994) Todos que recebem o santo são chamados de *iaôs* no candomblé, refortalecendo o seu papel feminino. Por serem considerados femininos, "bichas" e "travestis" também podem receber o santo nas religiões afro-brasileiras.

Na argumentação de Matory, os candomblés "matriarcais" e o Brasil homofóbico consideram o *adê* como uma pessoa não legítima e até "poluidora". Aqueles que não recebem o santo, porém, são considerados masculinos. Esses incluem os ogãs, que devem ser homens heterossexuais e masculinos, e as *equedes,* que são as filhas de santo que participam "sem cair no santo". Jim Wafer (1991) sugere que a mãe e o pai de santo, como líderes, ocupam uma categoria andrógina. Mulheres lésbicas, às vezes, são consideradas masculinas e podem fazer tarefas que são geralmente reservadas aos homens, mesmo criando polêmica em alguns terreiros matrilineares e tradicionais. Outras, como as chamadas *monokós,* são mulheres masculinas, que recebem orixás masculinos. Como os *adés*, essas figuras homossexuais são ambíguas e podem cruzar fronteiras, além de preencher papeis que são normalmente delineados para homens ou mulheres. (CORNWALL, 1994)

Peter Fry aponta como é difícil definir o conceito de homossexualidade usado pelos vários autores nos estudos de candomblé. A definição da "homossexualidade passiva" por Landes é dúbia e a terminologia confusa. (FRY, 2002, p. 201) Ele compara sua pesquisa em Belém do Pará com os estudiosos anteriores, principalmente Ruth Landes, René Ribeiro, Seth e Ruth Leacock e concorda com Landes e Ribeiro de que a proeminência dos homossexuais masculinos nos cultos de candomblé não era uma coincidência. De acordo com Fry, em *A cidade das mulheres* Landes não fez menção a uma relação estática e perene entre feminilidade e liderança nos candomblés. Ao contrário, "ela sugeriu uma tendência; um gradual aumento do número de mães de santo nos candomblés mais tradicionais e um aumento do número de homossexuais passivos nos candomblés de

caboclo". (FRY, 2002, p. 24) Em relação aos papeis e à predominância de mulheres nos cultos, Fry corrobora Landes: "O fato é que a maioria dos membros do culto são mulheres e, mesmo se Landes estiver errada em insistir que o papel sacerdotal é exclusivamente feminino, as mulheres certamente dominam os cultos". (FRY, 1982, p. 64) Baseado em sua pesquisa realizada entre 1971-1972 em Salvador, Vivaldo da Costa Lima também confirma que "o número de mulheres é, proporcionalmente, muito mais alto" que os homens entre os iniciados. (LIMA, 2003, p. 61) A razão para essa dominação feminina talvez seja complexa e difícil de determinar. Alguns buscam explicações na estrutura da religião e nas tradições religiosas Iorubás para entender melhor as expressões e manifestações da sexualidade no candomblé.

Roger Bastide, no entanto, argumentou que a presença de homossexuais na religião afro-brasileira era apenas incidental. Herskovits e Ramos negaram totalmente a hipótese da prevalência de homossexuais no candomblé. Enquanto Landes e Ribeiro argumentam que a religião deixou espaço para os homossexuais expressarem sua feminilidade, Fry acrescenta aos argumentos de Ribeiro com a afirmação de que o Candomblé é uma religião de tolerância. Como ambas a homossexualidade e a "macumba" são marginalizadas na sociedade brasileira, os terreiros servem como "santuários dos oprimidos". Ele também considera o apelo estético da religião para homens efeminados como lugares de expressão livre, onde vestimentas atravessam as barreiras de gênero como elementos estruturais da religião. Esses elementos atraem homens homossexuais que têm poucas outras oportunidades de autoexpressão e também para empregos: "os cultos possuem certas características estruturais vantajosas para quem opta por fazer carreira de pai de santo". (FRY, 1982, p. 65)

Marina Teixeira (1987, p. 39-40) também aponta como o candomblé é visto como espaço para os gays, *bichas* e *adés,* onde eles se sentem aceitos porque o candomblé não tem restrições para a orientação sexual. Teixeira (1987, p. 35) explica como o sexo é um assunto aberto nas casas de santos, porém as identidades sexuais são interligadas entre a sociedade abrangente e o sistema simbólico do candomblé, que cruza uma sexualidade humana e uma sexualidade mítica. Pesquisas futuras tam-

bém devem considerar as teorias de Judith Butler que propõem a não concorrência entre sexo, gênero e desejo. (BUTLER, 1990) A esse respeito, os sujeitos de candomblé não necessariamente seguem as "lógicas" de gênero que ligam o feminino com a passividade e o masculino com a penetração. Um sujeito biologicamente masculino com qualidades consideradas "efeminadas" não necessariamente vai desejar homens ou preferir ser penetrado — ou seja, o "padrão" do sujeito homossexual também deve ser problematizado e considerado à luz das teorias oferecidas nos estudos feministas.

Patrícia Birman, que foi orientanda de Peter Fry, oferece um argumento sobre a estrutura dos rituais quanto a relação de gênero e quanto a sexualidade. No livro *Fazer estilo criando gêneros,* ela considera que todos os cultos de religiões afro-brasileiras são "cultos de possessão" e que a possessão é um espaço feminino, do qual as mulheres e os homossexuais masculinos participam. (BIRMAN, 1995, p. 16) Birman discute como Arthur Ramos e outros fundadores do campo de estudos Afro-Americanos perceberam o foco de Landes na homossexualidade como inapropriado e até vergonhoso, principalmente em um momento em que eles estavam buscando consolidar os estudos da religião como legítimos em frente a grandes preconceitos. Quando Landes descreveu como a religião aceita homossexuais ela desfiou essa missão, fazendo com que o culto aparecesse mais marginalizado e "delinquente" ainda. Birman (1995) explica como a partir do artigo de Ramos (1995, p. 65),

> A crítica [de Ramos] a Landes se apresenta como uma 'defesa' do culto, como se esse estivesse sofrendo um ataque à sua legitimidade; a afirmativa dessa autoria a respeito da prevalência de homossexuais foi interpretada como uma tentativa de estigmatizar os já tão sofridos negros baianos. (RAMOS, 1995, p. 65 apud BIRMAN, 1995, p. 69)

Birman (1995, p. 69) também mostra como Landes confundiu o papel do gênero com o papel do sexo biológico. Como essa divisão no campo de estudos de gênero ainda não era bem estabelecida, a antropóloga cometeu certo determinismo social ao descrever a estrutura do candomblé

e o papel do homossexual como algo essencial da religião. Com a ênfase no gênero como diferente do sexo, Birman demonstra que os elementos femininos e masculinos não necessariamente concordam singularmente com a mulher e o homem com a divisão binária da sociedade. Ela sugere novos papéis: "sua opinião tão medicamente fundada a respeito dos homossexuais... não seria pensável a existência de papéis especificamente relacionados com a 'bicha'". (BIRMAN, 1995, p. 70)

Birman (1995) cita a abordagem de Carneiro que definiu os terreiros como "espaços femininos" e explicou a "total inadequação do sexo masculino à possessão". (BIRMAN, 1995, p. 75) Para ele, o ogã cumpre um papel destinado aos homens, compatível com a masculinidade, ocupado com a proteção do terreiro e negócios públicos. Com essa divisão dos papéis interiores e exteriores, ele ressalta que "cabe aos homens alguma função, que lhes seria própria e que é claramente diferenciada das funções atribuídas às mulheres". Para Carneiro e seus contemporâneos, "as funções masculinas e femininas são opostas e complementares". (BIRMAN, 1995, p. 80) Birman torna mais complexa essa visão, com sua tese maior sobre as funções e divisões dos papéis baseados em gênero na religião. Birman (1995, p. 70) confirma como Landes "abriu uma porta importante para a compreensão dos diferentes papeis sexuais aí presentes", algo investigado por estudiosos subsequentes como Fry (1982), Teixeira (1987), Matory (1988, 1994), Cornwall (1994), Birman (1995), e Hayes (2011).

Os trabalhos de Landes estabeleceram a base para o debate sobre os papéis de sexo e gênero em religiões afro-brasileiras. Suas teorizações foram baseadas no treinamento recebido da antropologia "boasiana", influenciadas pelo feminismo nos EUA e pela ampliação do campo de estudos em sexualidade. Mesmo admitindo-se que as suas conclusões continham erros até ofensivos em relação à homossexualidade "passiva" e criaram visões fantasiosas sobre as possibilidades de matriarcados entre comunidades negras e africanas, não resta dúvida de que o livro *A cidade das mulheres* se tornou uma etnografia clássica, passível de ser utilizada como fonte primária para ser reinterpretada por gerações. Ela falha ao contextualizar o matriarcado na tradição nagô e nos terreiros onde

especificamente trabalhou ao lado de Carneiro. Em alguns momentos suas análises derivaram de intenções predeterminadas, comprometida em defender os papeis das mulheres de acordo com o seu projeto de antropologia e posicionamento como sujeito. Além disso, as considerações sobre as relações raciais no Brasil são simplistas e baseadas nas ideias da mestiçagem e o ideal da democracia racial de Freyre e Ramos, que foram ensinadas por colegas na Fisk University. Nesse aspecto, ela não seguiu as opiniões de Edison Carneiro.

Não obstante, o livro de Landes é ainda lido e respeitado em alguns terreiros e pelas supostas matriarcas do candomblé na Bahia. Ela representou as mulheres e a proeminência de seus papeis nos terreiros de candomblé, de acordo com o que observava e com quem interagiu durante sua pesquisa de campo. Landes sabia ter feito uma representação favorável aos informantes, principalmente Mãe Menininha. Numa carta entre 1948 e 1951 — a data não é precisa —, ela diz a Carneiro sobre o legado de seu próprio livro e a recepção por outros colegas:

> Senhor Verger do Consulado Francês me escreveu que ele viu Menininha. Evidentemente ela conhece meu livro, e está tendo alguns ciclos de estudos que discutem o livro. De acordo com ele, ela 'fala bem de mim'. Mas claro, ela deve, como eu a retratei tão bem; mas, sabe que alguns antropólogos responderam tão mal ao livro, simplesmente porque é simpático aos candomblés, e foi escrito num estilo bem accessível. Ramos falou bastante, Beldus me disse, e parece ter chocado algumas pessoas. Pierson também. (Eu o vi o ano passado num Congresso internacional, e ele parecia bastante desconfortável).[22] (LANDES, [1948 ou 1951])

22 Original em inglês: "M. Verger of the French Consulate writes that he has seen Menininha. Evidently she knows about my book, and about some study circles that appear to have discussed it and still — according to him — she 'speaks well of me'. Of course, she ought to, since I painted her so well; but you know how badly some of the anthropologists took to the book simply because it was friendly to candomblé and because it was readably written. Ramos did some pretty tall talking, Beldus told me, and it seemed to have shocked people. Pierson too. (I saw him a year ago at the International Congress, and he appeared very uncomfortable indeed". (LANDES, [1948 ou 1951])

Landes escreveu novamente para Mãe Menininha em 1972, para o aniversário de 50 anos de mãe de santo do Gantois, avisada por Carneiro. Na carta, ela pergunta sobre suas filhas, e relembra da pesquisa em 1938-1939. Ela disse como "adoraria te ver, minha estimada mãe", mandou saúde e esperou uma resposta que fala sobre seus filhos. Ela também pede para mandar novidades e histórias (LANDES, 1972). Parece que Landes ficara com saudades da Bahia e de seus tempos nos terreiros.

O lançamento do livro *A cidade das mulheres* foi uma atitude ousada porque " tocou, pelo menos, em três feridas antropológicas da época: o *status* das mulheres na sociedade brasileira, o lugar da África na interpretação da cultura negra no Novo Mundo e a relação entre a homossexualidade masculina e a religiosidade afro-brasileira". (FRY, 2002, p. 23-24) Nesse sentido, Landes foi corajosa e até radical nas representações das mulheres negras poderosas em uma religião de matriz africana. Não surpreende que tal representação tenha sido bem recebida por algumas mulheres de terreiros e antropólogas, e mal recebida por alguns colegas masculinos. As dinâmicas de gênero estão presentes em todas as etapas dessa história — desde seu treinamento entre antropólogas, na Columbia University, até as controvérsias na Fisk University, seu relacionamento com Edison Carneiro e as críticas às suas metodologias de pesquisa e conclusões sobre gênero e sexualidade apresentadas em publicações, que acabaram prejudicando sua carreira e seu legado até após sua morte em 1991. Ruth Landes não deixou nenhum descendente biológico, tendo divórcios e abortos ao longo da vida, preferindo não construir uma família biológica própria. Seu legado permanece em seus escritos, seu arquivo e todos os registros preservados como resultados de seus trabalhos para serem interpretados por gerações futuras por sua coragem, inovação e visão.

Conclusão

A história de Ruth Landes na Bahia e os legados de seus trabalhos servem como um rico estudo de caso para repensar o estabelecimento dos estudos de candomblé no início do século XX. Uma investigação das relações pessoais e as alianças construídas no campo de estudos afro-americanos mostram como Ruth Landes foi prejudicada por causa de seu comportamento e abordagens dentro dos padrões de gênero e os métodos antropológicos da época, no Brasil e nos EUA. Essa releitura, também considerada por Mariza Corrêa (2000, 2002) e Sally Cole (1995, 1998, 2003), mostra como as dinâmicas de gênero na antropologia, seja no campo de pesquisa ou na academia em geral, têm forte impacto nas carreiras de mulheres e as imaginárias de suas vidas. Este trabalho serve para refletir sobre as políticas e práticas antropológicas que ainda são relevantes, contemporaneamente, na disciplina profissional e no campo e repensar o legado de Landes como uma produtora de conhecimento e provocadora de ideias.

Mesmo que o sujeito principal desse trabalho seja a própria Ruth Landes, seu caminho na Bahia foi acompanhado por um companheiro principal, o Edison Carneiro. Sua história demonstra as dificuldades para uma mulher estrangeira e não acompanhada tentar realizar pesquisas em condições desafiadoras no contexto do candomblé de Salvador na década de 1930. Carneiro orientou e acompanhou suas pesquisas na Bahia, oferecendo acesso aos candomblés devido aos trabalhos anteriormente desenvolvidos por ele como jornalista, ativista e etnógrafo. Uma análise detalhada das cartas trocadas entre eles revela como a afinidade entre Carneiro e Landes não tenha sido utilitária ou forçada, mas resultado de um encontro "de sorte" e uma colaboração produtiva e longa que produziu conhecimento valioso em um campo de estudos em

desenvolvimento. Vale anotar como as teorias de Landes e o foco sobre as mulheres também impactaram os trabalhos de Carneiro, que reforçou suas ideias na etnografia, *Os candomblés da Bahia* (1978), publicado um ano após *The City of Women* (1947d). Ele continuou a defender e apoiar as suas formulações em relação à liderança feminina nos terreiros em contraposição a colegas influentes nos estudos afro-brasileiros. Os dois foram considerados suspeitos pelo estado e menosprezados por colegas acadêmicos como uma aliança marginal de uma mulher judia, divorciada e um homem pardo comunista, em frente aos padrões do profissionalismo e o positivismo na academia e o campo político da época. Releituras históricas da perseguição e censura da produção de conhecimento em tempos de ditadura, principalmente quando trata de uma colaboração com comunidades negras e entre casais inter-raciais, são necessárias no momento em que a supremacia branca, a violência racial e o autoritarismo dominam a política brasileira e norte-americana.

Landes produziu uma variedade de fontes ao longo do processo de sua pesquisa de campo na Bahia. A coleção de fotos é rica, pois contém fontes valiosas de personagens históricas do candomblé da Bahia e cenas da vida popular na cidade de Salvador, durante o período fundamental no desenvolvimento público de vários terreiros influentes na história da religião. A análise da coleção no terceiro capítulo permite uma avaliação nova sobre a aproximação de Landes aos interlocutores nos candomblés, para repensar a construção de suas teorias e entender melhor sua inserção nos terreiros da época. Também traz reflexões sobre a existência da cultura visual e o uso de imagens dentro do contexto histórico e social do candomblé baiano, principalmente em torno de figuras principais como a Mãe Aninha e o Martiniano do Bonfim.

As fontes investigadas mostram como Landes foi malvista por colegas masculinos pela experiência antes da sua chegada ao território baiano. Seu interesse pelo poder feminino no candomblé foi influenciado por sugestões de Donald Pierson na Fisk University, mas que sua interação com os interlocutores no campo de pesquisa ter-lhe-ia permitido observar, e registrar, a predominância de mulheres nos candomblés, principalmente os terreiros nagôs. A conclusão sobre o matriarcado foi cons-

truída mediante, igualmente, as suas interações com mulheres como as mães pequenas e as líderes dos terreiros, tais como Mãe Menininha, Mãe Flaviana, Mãe Sabina e as memórias da Mãe Aninha. As afirmações de Martiniano do Bonfim e Edison Carneiro, grandes autoridades masculinas sobre os candomblés da Bahia, teriam também confirmado as ideias sobre o poder feminino. Suas teorias são melhor-entendidas quando vistas como o resultado de sua visão política, treinamento antropológico e as várias colaborações que ocorreram no campo de pesquisa.

A reconstrução da genealogia do conceito do matriarcado na antropologia feita no terceiro capítulo mostra como tem seus limites em explicar as dinâmicas complicadas de poder, gênero e sexualidade na religião afro-brasileira. A ideia está ligada às visões feministas sobre a possibilidade de um mundo não patriarcal que servem em momentos estratégicos para enfrentar a ordem social e questionar as divisões de gênero e desequilíbrios de poder. O trabalho de Landes tem sido útil para pensar nas possibilidades de liderança e a valorização da mulher na religião do Candomblé como um contraexemplo às outras religiões mundiais e principalmente o patriarcalismo da igreja católica no Brasil. Portanto, no final o conceito de "matriarcado" é limitado, porque apenas oferece um contraponto ao patriarcado, em vez de analisar as relações de gênero, que necessariamente têm que ser consideradas em conjunto com outros fatores como a sexualidade, raça, classe, etnia e nacionalidade.

A representação favorável das mães de santo de terreiros nagôs na Bahia facilitou a criação da imagem da matriarca baiana associada às religiões afro-brasileiras, com conexões históricas às representações nostálgicas e racistas de mulheres negras como amas de leite, cozinheiras e empregadas. Ainda hoje, tais representações existem na cidade do Salvador, como na propaganda turística do estado, por exemplo, no caso das baianas de acarajé e o axé ancestral da Bahia na música e dança. Às vezes, a figura da matriarca parece tratar-se de uma auto representação, tal como demonstrada entre as mães e filhas de santo no documentário "A cidade das mulheres" (2005) ou nos termos rituais utilizados dentro da família de santo. Em algumas situações, a frase

“a cidade das mulheres” é usada na Bahia sem citação a Landes, que cunhou o termo em seu livro, para referir-se ao papel dominante das mulheres negras na cidade de Salvador com referência aos seus papéis no contexto afro-religiosos. Com esses entre outros exemplos é claro que suas ideias e representações tiveram muitos desdobramentos na Bahia e, como discutido no capítulo três, também em vários campos de estudo no Brasil e nos Estados Unidos.

Desde sempre Ruth Landes é uma figura polêmica que gera debates intensos, implicando sujeitos e opiniões variados para questionar os padrões sociais e profissionais. Sua ousadia de tocar nos assuntos da homossexualidade e poder feminino nas comunidades negras provocaram vergonha para aqueles intelectuais e figuras públicas que estavam comprometidos com os supostos avanços civilizatórios do Brasil no início do século XX. Como uma “desviante”, Landes entrou nos terreiros, conversou, observou, registrou e expressou o que via e sentia com aqueles com quem interagiu, deixando informações pertinentes para discussões sobre manifestações de sexualidade e papéis de gênero no candomblé para estudos futuros. A história de Landes provoca reflexões sobre a história da antropologia, a formação dos estudos afro-americanos e as implicações para uma antropologia pós-moderna. Landes legou suas fontes de materiais pessoais ao acervo do National Anthropological Archives, facultando, assim, o acesso e a análise a partir de novos olhares. Esse encontro de fontes dos EUA e o Brasil sobre Landes, e também seu parceiro Carneiro, permite um entendimento mais profundo da formação de suas conclusões em *A cidade das mulheres* e a carreira na antropologia. Landes praticava uma metodologia de pesquisa que respeitava seus informantes e lhes-representava como indivíduos dinâmicos. Seu estilo narrativo produziu um livro acessível e vivo do mundo de candomblé, que reflete sua experiência durante a pesquisa de campo. Seu curto tempo nos candomblés da Bahia foi impactante não apenas para sua vida pessoal e profissional, mas também para Carneiro, e para todos os leitores que têm seguido, e continuam a seguir, sua história, suas imagens, e seus relatos de personagens importantíssimos na história dos candomblés da Bahia.

Além da contribuição à história da antropologia, essa reflexão também ressalta como a marginalização dos trabalhos de Ruth Landes reflete uma tentativa maior de menosprezar e desconhecer as mulheres dos terreiros como líderes comunitárias e mantedoras das tradições africanas em solo brasileiro. Landes iniciou um debate acadêmico sobre a liderança feminina na diáspora africana, mas as relações de poder nas instituições acadêmicas transnacionais silenciaram o assunto por décadas. Esforços recentes por estudiosas feministas, historiadores, sociólogos e antropólogos têm resgatado esses debates com novas metodologias que dialogam não apenas na esfera acadêmica, mas também com os movimentos sociais e o ativismo racial.[1] Os debates sobre gênero e sexualidade nas comunidades tradicionais de matriz africana têm um grande impacto que vai muito além das meras disputas acadêmicas, porque têm a potência de mudar esterotipos através de novos olhares e até impactar a política na restruturação de padrões do racismo institucional. Ruth Landes foi uma das primeiras a iniciar esse processo de luta pela representação na antropologia, e seu estudo de caso serve para examinar as forças contrárias às pessoas comprometidas com a mudança social e racial.

1 Não tem como citar todos envolvidos nesses estudos, mas quero ressaltar apenas alguns: Bulter (1998); Caldwell (2007); Carneiro (1999); Davis (1983); Harding (2006); Hayes (2011); Hita (2014); Joaquim (2001); Segato (1998) e Sterling (2010).

Referências

A CIDADE das mulheres. Direção e Produção: Lázaro Faria. Salvador: Casa de Cinema da Bahia, 2005. 1 DVD (72 min).

ALBERTO, P. *Terms of inclusion*: black intellectuals in twentieth-century Brazil. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

ALONSO, M. C. *The development of Yoruba candomblé communities in Salvador, Bahia, 1835-1986*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

AMADIUME, I. *Afrikan matriarchal foundations*: the Igbo case. London: Karnack House, 1987.

AMADIUME, I. *Male daughters, female husbands*: gender and sex in an african society. London: Zed Books, 2015.

APPADURAI, A. *The social life of things:* commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

ANDREWS, G. R. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

BAMBERGER, J. The myth of matriarchy: why men rule in primitive society. *In*: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (ed.). *Woman, culture & society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

BARCELAR, J.; PEREIRA, C. *Bahia negra na coleção Museu Tempostal.* Salvador: P555 Edições, 2006.

BASTIDE, R. *The african religions of Brazil*: toward a sociology of the interpenetration of civilizations. Tradução Helen Sebba. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

BEHAR, R.; GORDON, D. A. *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press, 1995.

BENEDICT, R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1934.

BERNARDO, T. *Negras, mulheres e mães:* lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC, 2003.

BIRMAN, P. *Fazer estilo criando gêneros:* possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1995.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 27-78.

BRAGA, J. *Candomblé*: a cidade das mulheres e dos homens. Feira de Santana: Vento Leste, 2014.

BRAGA, J. S. Candomblé in Bahia: repression and resistance. *In*: CROOK, L.; JOHNSON, R. (ed.). *Black Brazil*: culture, identity and social mobilization. Los Angeles: UCLA Latin American, 1999.

BRAGA, J. S. *Na gamela do feitiço*: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 1995.

BUSH, B. *Slave women in caribbean society, 1650-1838.* Bloomington: Indiana University Press, 1990.

BUTLER, J. *Gender trouble*: feminism and the subversion of identity. New York: Rutledge, 1990.

BUTLER, K. D. *Freedoms given, freedom's won*: afro-brazilians in post-abolition, São Paulo and Salvador. New Jersey: Rutgers University Press, 1998.

CALDWELL, K. L. *Negras in Brazil*: re-envisioning black women, citizenship and politics of identity. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

CAPONE, S. *A busca da África no candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

CARNEIRO, E. Apresentação. *In*: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 2., 1937, Salvador. *Anais* [...], Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940a.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia.* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CARNEIRO, E. *A cidade de Salvador 1549*: uma reconstituição histórica. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1954.

CARNEIRO, E. 2 Congresso Afro-Brasileiro. *O Estado da Bahia,* Salvador, 21 jan. 1937a. Periódico antigo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, também conhecida como Biblioteca Central dos Barris.

CARNEIRO, E. O Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. *In*: CARNEIRO, E. *Ladinos e Crioulos*: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964d. p. 98-102.

CARNEIRO, E. O dia de ontem do Congresso Afro-Brasileiro. *O Estado da Bahia*, Salvador, 13 jan. 1937c. Periódico antigo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, também conhecida como Biblioteca Central dos Barris.

CARNEIRO, E. Era a mais popular mãe-de-santo da Bahia. *O Estado da Bahia,* Salvador, 5 jan. 1938b. Periódico antigo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, também conhecida como Biblioteca Central dos Barris.

CARNEIRO, E. Os estudos sobre o negro brasileiro. *In*: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos:* estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964e. p. 103-118.

CARNEIRO, E. Aninha. *In*: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos*: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964a, p. 207-209.

CARNEIRO, E. Uma falseta de Arthur Ramos. *In*: CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos:* estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964f. p. 223-227.

CARNEIRO, E. *Guerras de los Palmares*. México: Fondo de Cultura Economica, 1946f.

CARNEIRO, E. Instala-se hoje o 2º Congresso Afro-Brasileiro. *O Estado da Bahia*, Salvador, 11 jan. 1937b. Periódico antigo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, também conhecida como Biblioteca Central dos Barris.

CARNEIRO, E. *A insurreição praieira, 1848-49.* Rio de Janeiro: Conquista, 1960.

CARNEIRO, E. Liberdade do Culto. *In:* NASCIMENTO, A. do; NASCIMENTO, E. L. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 65.

CARNEIRO, E. O programa dos trabalhos deste importante certame científico. *O Estado da Bahia*, Salvador, 8 jan. 1937d. Periódico antigo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, também conhecida como Biblioteca Central dos Barris.

CARNEIRO, E. *Religiões negras*: notas de etnografia religiosa*; negros bantos*: notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, E. The structure of African cults in Bahia. *Journal of American Folklore*, Boston, v. 53, n. 210, p. 271-278, Oct./Dec. 1940c.

CARNEIRO, S. Black women's identity in Brazil. *In*: REICHMANN, R. (ed.). *Race in contemporary Brazil*: from indifference to inequality. Pennsylvania: University Park, 1999, p. 217-228.

CARVALHO, B. *Nove noites*: romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASTILLO, L. E. *Entre a oralidade e a escrita*: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.

CASTILLO, L. E. *Icons of memory*: photography and its uses in Bahian candomblé. *Stockholm Review of Latin American Studies*, Sweden, n. 4, Mar. 2009.

CASTILLO, L. E.; PARÉS, L. N. Marcelina da Silva: A nineteenth-century candomblé priestess in Bahia. *Slavery & Abolition*: a journal of comparative studies, London, v. 31, n. 1, p. 1-27, 2010.

COLE, S. Introduction: Ruth Landes in Brazil: writing, race, and gender in 1930s american anthropology. *In*: LANDES, R. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico, 1998.

COLE, S. Mrs. Landes meet Mrs. Benedict: culture pattern and individual agency in the 1930s. *American Anthropologist*. v. 104, n. 2, p. 533-543, Jun. 2002.

COLE, S. (comp.). *Rainy river lives*: stories told by Maggie Wilson. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

COLE, S. *Ruth Landes*: a life in anthropology. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

COLE, S. Ruth Landes and the early ethnography of race and gender. *In*: BEHAR, R.; GORDON, D. A. *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 166-185.

CORNWALL, A. Gendered identities and gender ambiguity among travestis in Salvador, Brazil. *In*: CORNWALL, A.; LINDISFARNE, N. (ed.). *Dislocating masculinity*: comparative ethnographies. London: Routledge Press, 1994. p. 111-132.

CORRÊA, M. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CORRÊA, M. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. *Etnografia*, Lisboa, v. IV, n. 2, p. 233-265, 2000.

CORRÊA, M. Prefácio: esboços no espelho. *In*: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review,* Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, Jul. 1991.

CUNHA, O. M. G. da. Do ponto de vista de quem? diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 36, p. 7-32, jul./dez. 2005.

CUNHA, O. M. G. da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-322, out. 2004.

DAMATTA, R. *O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1978.

DANTAS, B. G. *Vovô Nagô e papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

DAVIS, A. Y. *Women, race & class.* New York: Vintage Books, 1983.

DAVIS, E. G. *The first sex.* New York: Putnam, 1971.

DINER, H. *Mothers and Amazons*: the first feminine history of culture. New York: Julian Press, Inc, 1965.

DIOP, C. A. *The cultural unity of black Africa:* the domains of matriarchy and patriarchy in classical antiquity. Chicago: Third World Press, 1978.

EDWARDS, E. *Anthropology and photography 1860-1920.* New Haven: Yale University Press, 1992.

EDWARDS, E. Photographs and the sound of history. *Visual Anthropology Review,* Los Angeles, v. 21, n. 1-2, p. 27-46, 2006.

ENGELS, F. *The origin of the family private property and the state.* New York: Pathfinder Press. 1972.

FABIAN, J. *Time and the other*: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

FRAZIER, E. F. Brazil has no race problem. *In*: HELLWIG, D. J. *African-american reflections on Brazil's racial paradise.* Philadelphia: Temple University Press, 1992.

FRAZIER, E. F. The Negro Family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review,* Menasha, v. 7, n. 4, Aug. 1942, p. 465-478.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala:* formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

FRY, P. Apresentação. *In*: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

FRY, P. Homossexualidade masculina e os cultos afro-brasileiros. *In*: FRY, P. *Para o inglês ver:* identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 54-87.

FRY, P. Male homosexuality and afro-brazilian possession cults. *In*: MURRAY, S. O. (ed.). *Latin american male homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995, p. 193-220.

GARCIA, A. dos S. *Mulheres da cidade d'Oxum*: relações de gênero, raça e classe e organização espacial do movimento de bairro em Salvador. Salvador: EDUFBA, 2006.

GATES, H. L. G. Afterword: Zora Neale Hurston: "a negro way of Saying". *In*: HURSTON, Z. N. *Tell my horse*: voodoo and life in Haiti and Jamaica. New York: Perennial Library, 1990, p. 289-299.

GORDON, D. The politics of ethnographic authority: race and writing in the ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston. *In*: MANGANARO, M. (ed.). *Modernist anthropology*: from fieldwork to text. Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 146-162.

GRUPIONI, L. D. B. *Coleções e expedições vigiadas*: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1998.

GUIMARÃES, A. S. A. Apresentação. *In:* NASCIMENTO, A. do; NASCIMENTO, E. L. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-9.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Comentários à correspondência entre Melville Herskovits e Arthur Ramos (1935-1941). *In*: PEIXOTO, F. A.; PONTES, H; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 169-197.

HARDING, R. E. *A refuge in thunder:* candomblé and alternative spaces of blackness. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HARDING, R. E. É a senzala: slavery, women and embodied knowledge in Afro-Brazilian candomblé. *In*: GRIFFITH, R. M.; SAVAGE, B. D. (ed.). *Women and religion in the African diaspora*: knowledge, power and performance. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

HAUTZINGER, S. J. *Violence in The City of Women*: police and batterers in Bahia, Brazil. Berkeley: University of California Press, 2007.

HAYES, K. E. *Holy harlots:* femininity, sexuality, and black magic in Brazil. Berkeley: University of California Press, 2011.

HEALEY, M. Os desencontros da tradição na cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia da Ruth Landes. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 6-7, p. 153-200, 1996.

HEALEY, M. The Sweet Matriarchy of Bahia: Ruth Landes ethnography of race and gender. *Disposition*, Michigan, v. 23, n. 50 p. 87-116, 1998.

HELLWIG, D. J. *African-american reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

HERSKOVITS, M. J. *Acculturation*: the study of culture contact. New York: J. J. Augustin, 1938.

HERSKOVITS, M. J. *The american negro*: a study of racial crossing. New York: Alfred A. Knopf, 1928.

HERSKOVITS, M. J. *Dahomey*: an ancient west african kingdom. Evanston: Northwestern University Press, 1937b.

HERSKOVITS, M. J. *Life in a haitian valley*. New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1937a.

HERSKOVITS, M. J. *The myth of the negro past.* New York: Harper, 1941.

HERSKOVITS, M. J. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review,* Menasha, v. 8, n. 4, p. 394-402, Aug. 1943.

HERSKOVITS, M. J. *American Anthropologist*, Washington, v. 50, n. 1, p. 123-125, 1948. Resenha da obra de: LANDES, R. The City of Women. New York: Macmillan Company, 1947.

HERSKOVITS, M. J.; HERSKOVITS, F. S. *Suriname Folk-lore.* New York: Columbia University Press, 1937.

HITA, M. G. *A casa das mulheres n'outro terreiro*: famílias matriarcais em Salvador. Salvador: EDUFBA, 2014.

IKES, S. *African-brazilian culture and regional identity in Bahia, Brazil*. Gainesville: University of Florida, 2013.

IYAM, D. U. *Matriarchy and power in Africa*: Aneji Eko. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

JACKSON, W. Melville Herskovits. *In*: STOCKING, G. W. (ed.). *Malinowski, rivers, benedict and others*: essays on culture and personality. Madison: University of Wisoncsin Press, 1986. (History of Anthropology, v. 4).

JOAQUIM, M. S. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOHNSON, P. C. *Secrets, gossip and gods*: the transformation of brazilian candomblé. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KELLER, M. *The hammer and the flute*: women, power and spirit possession. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.

LANDES, *A cidade das mulheres.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967c.

LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002a.

LANDES, R. *The City of Women*. 2th ed. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

LANDES, R. *The City of Women*. New York: Macmillan Company, 1947d.

LANDES, R. A cult matriarchate and male homosexuality. *Journal of Abnormal Psychology*, Washington, v. 35, n. 3, p. 386-397, 1940a.

LANDES, R. O culto fetichista no Brasil. *In*: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002d. p. 333-347.

LANDES, R. Escravidão negra e status feminino. *In*: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002b. p. 347-350.

LANDES, R. Fetish worship in Brazil. *Journal of American Folklore*, Boston, v. 53, n. 210, p. 261-270, Oct./Dec.1940b.

LANDES, R. Matriarcado cultual e homossexualidade masculina. *In*: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002c. p. 319-332.

LANDES, R. Negro Jews in Harlem. *Jewish Journal of Sociology*, London, v. 9, p. 176-177, 1967a.

LANDES, R. Negro slavery and female status. *African Affairs*, Oxford, v. 52, n. 206, p. 54-57, Jan. 1953.

LANDES, R. *Ojibwa Sociology.* 1937. Dissertation (Master in Anthropology) - Columbia University, New York, 1937.

LANDES, R. *The Ojibwa woman*. New York: Columbia University Press, 1938c.

LANDES, R. A woman anthropologist in Brazil. *In*: GOLDE, P. (ed.). *Women in the field*: anthropological experiences. 2th ed. Berkeley: University of California Press, 1970a.

LAPSLEY, H. *Margaret Mead and Ruth Benedict*: the kinship of women. Amherst: University of Massachusetts Press, 1999.

LEACOCK, S.; LEACOCK, R. *Spirits of the deep*: a study of an afro-brazilian cult. New York: American Museum of Natural History, 1972.

LEWIS, I. M. *Ecstatic religion*: an anthropological study of spirit possession and shamanism. Londres: Penguin Books, 1971.

LIMA, F. B. *As quartas feiras de Xangô*: Ritual e cotidiano. João Pessoa: Editora Grafset, 2005.

LIMA, F. B. Revisitando a cidade das mulheres. *In:* ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27., 2003, Caxambu. *Anais* [...]. Caxambu, 2003. 24f. GT17: Relações Raciais e Etnicidade

LIMA, V. da C. O candomblé da Bahia na década de 1930. *In*: OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. (ed.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

LIMA, V. da C. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LUTZ, C. The erasure of women's writing in sociocultural anthropology. *American Ethnologist*: Washington, v. 17, n. 4, p. 611-627, Nov. 1990.

LYRIO, A.; JAQUES, D. (org.). *Equede*: a mãe de todos. Salvador: Barbarô, 2016. Terreiro Casa Branca, Gersonice Equede Sinha Azevedo Brandão.

MATORY, J. L. *Black atlantic religion*: tradition, transnationalism and matriarchy in the afro-brazilian candomble. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATORY, J. L. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. *Revista da Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 107-120, 2008.

MATORY, J. L. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. *In*: REIS, J. J. (ed.). *Escravidão e invenção da liberdade*. Salvador: Brasiliense: CNPq, 1988.

MATORY, J. L. *Sex and the empire that is no more*: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MEAD, M. *Sex and temperament*: in three primitive societies. New York: William Morrow Company, 1963.

MEAD, M. Visual anthropology in a discipline of words. *In*: HOCKINGS, P. *Principles of visual anthropology*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.

MYRDAL, G. *An american dilemma*: the negro problem and modern democracy. New Brunswick: Harper & Bros, 1944.

NASCIMENTO, A. do; NASCIMENTO, E. L. *Quilombo*: vida, problemas e aspirações do negro. São Paulo: Editora 34, 2003.

NASCIMENTO, A. C. C. de A. O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

NÓBREGA, C.; ECHEVERRIA, R. *Mãe Menininha do Gantois*: uma biografia. Salvador: Corrupio, 2006.

NOVAES, S. C. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014. Dossiê "Imagem, pesquisa e antropologia.

OLIVEIRA, W. F. Os estudos Africanistas na Bahia dos anos 30. *In*: OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. (ed.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos:* de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. (ed.). *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.

OYĚWÙMÍ, O. *The invention of women*: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PALLARES-BURKE, M. L. *Gilberto Freyre*: um vitoriano dos trópicos. São Paulo: UNESP, 2005.

PARÉS, L. N.; CASTILLO, L. E. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 13-43, 2015.

PARK, G. Ruth Schlossberg Landes. *In*: GACS, U.; KHAN, A.; MCINTYRE, J.; WEINBERG, R. (ed.). *Women anthropologists*: a biographical dictionary. New York: Greenwood Press, 1988. p. 208-213.

PIERSON, D. *Negroes in Brazil*: a study of race contact at Bahia. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

PINNEY, C. The parallel histories of anthropology and photography. *In*: EDWARDS, E. *Anthropology and photography*: 1860-1920. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 74-95.

POTASH, B. Gender relations in Sub-Saharan Africa. *In*: MORGEN, S. (ed.). *Gender and anthropology*: critical reviews for research and teaching. Washington: American Anthropological Association, 1989.

PRICE, D. H. *Threatening anthropology*: mccarthyism and the FBI's surveillance of activist anthropologists. Durham: Duke University Press, 2004.

RAMOS, A. Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro. *In*: RAMOS, A. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, v. 224. Série 5ª).

REED, E. Introduction. *In*: ENGELS, F. *The origin of the family private property and the state*. New York: Pathfinder Press, 1972.

REIS, J. J. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REITER, R. R. (ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

RICH, A. *Of Women born*: motherhood as experience and institution. New York: Bantam Books, 1976.

ROMO, A. A. *Brazil's living museum*: race, reform and tradition in Bahia. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2010.

ROMO, A. A. Rethinking race and culture in Brazil's first Afro-Brazilian Congres of 1934". *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 39, n. 1, p. 31-54, Feb. 2007.

ROSALDO, M. Z. Woman, culture, and society: a theoretical overview. *In*: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (ed.). *Woman, culture and society*. Stanford: Standford University Press, 1974. p. 17-42.

ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (ed.). Stanford: Standford University Press, 1974.

ROSSI, L. G. F. Um intelectual 'feiticeiro': Édison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

SAMPAIO, M. G. Da photographia à fotografia. *In*: ALVES, A. (ed.). *A fotografia na Bahia, 1839-2006*. Salvador: Asa Foto, 2006.

SANSONE, L. USA & Brazil in gantois: power and the transnational origin of Afro-Brazilian studies, *Vibrant*: Virtual Brazilian Anthropology, Brasília, DF, v. 8, n. 1, p. 536-567, Jan./Jun. 2011.

SANTOS, J. T. dos (coord.). *Mapeamento dos terreiros de Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2008.

SCHWARCZ, L; MACHADO, M. H; BURGI, S. Emancipação. *In*: INSTITUTO MOREIRA SALLES. *BlogIMS*. São Paulo: IMS, 2013. Disponível em: https://blogdoims.com.br/emancipacao-por-lilia-schwarcz-maria-helena-machado-e-sergio-burgi/. Acesso em: 28 out. 2013.

SEGATO, R. L. The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation. *Annual Review of Anthropology*, [*S. l.*], v. 27, p. 129-151, 1998.

SIEGETSLEITNER, A. Matriarchy. *In*: BIRX, J. H. (ed.). *Encyclopedia of Anthropology.* Thousand Oaks: SAGE Publications, 2006. p. 1554-1556.

SILVA, V. G. da S. *O antropólogo e sua magia*: o trabalho de campo e textos etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro. São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVEIRA, R. da. *O candomblé da Barroquinha:* processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SKIDMORE, T. E. *Black into white*: race and nationality in brazilian thought. New York: Oxford University Press, 1974.

SOARES, A. B. C. *Academia dos rebeldes*: modernismo à moda baiana. Feira de Santana. 2005. Dissertação (Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural) - Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2005.

STERLING, C. Women-space, power and the sacred in afro-brazilian culture. *The Global South*, [*S. l.*], v. 4, n. 1, p. 71-93, Spring 2010. Special Issue: Latin America in a Global Age.

STOCKING, G. W. *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology.* Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

SWEET, J. H. *Recreating Africa*: culture, kinship, and religion in the african-portuguese world, 1441-1770. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TALENTO, B.; COUCEIRO, L. A. *Edison Carneiro*: o mestre antigo: um estudo sobre a trajetória de um intelectual. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia, 2009.

TANNER, N. Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans. *In*: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (ed.). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 129-156.

TEELE, J. E. *E. Franklin Frazier and Black Bourgeoisie*. Columbia: University of Missouri Press, 2002.

TEIXEIRA, M. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. *I*n: MOURA, C. E. M. de. *Candomblé, desvendando identidades*: novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW Editores, 1987.

WAFER, J. *The taste of blood*: spirit possession in brazilian candomblé. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WEBSTER, P. Matriarchy: a vision of power. *In*: REITER, R. R. (ed.). *Towards an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

Outras fontes
Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

BILDEN, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 1937. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

BILDEN, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 10 mar. 1938. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

HERSKOVITS, M. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 1 jul. 1940. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

HERSKOVITS, M. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 22 mar. 1942. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

JOHNSON, G. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 15 abr. 1940. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, set. 1938a, 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

LANDES, R. [*Correspondênica*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 13 out. 1938b. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 27 fev. 1939a. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

PIERSON, D. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 6 abr. 1938. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondênica*]. Destinatário: Rudiger Bilden. Tennessee, 17 ago. 1937. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondênica*]. Destinatário: Rudiger Bilden. Tennessee, 30 maio 1938f. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Salvador, 1 ago. 1938c. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Aydano C. Ferraz. Salvador, 1 ago. 1938b. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Aristides Norris. Salvador, 1 ago. 1938a. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Hosanah Oliveira. Salvador, 1 ago. 1938d. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Isaias Alves. Salvador, 1 ago. 1938e. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Melville Herskovits. Evanston, 12 mar. 1940b. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Melville Herskovits. Evanston, 1 ago. 1940a. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Emílio Willems. Salvador, 27 out. 1941. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. [*Correspondência*]. Destinatário: Melville Herskovits. Evanston, 19 abr. 1948. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

RAMOS, A. *Críticas a 'ethos do negro no novo mundo'*. 1940c. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

WILLEMS, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Arthur Ramos. Rio de Janeiro, 22 out. 1941. 1 carta. (Coleção Arthur Ramos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum

CANNING, H. Magic Powers of Jungle Priestesses Who Rule 40,000 Men — Ruth Landes brings back weird tales of Brazilian Matriarchs. *The Boston Sunday Post*, [*S. l.*], Aug. 6, 1939. Box 59. Review of the work of: LANDES, R. The City of Women. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute).

CARNEIRO, E. [*Correspondênica*]. Destinatário: Ruth Landes. Salvador, 18 set. 1938a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 8 jun. 1939a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 16 jun. 1939b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 23 jun. 1939c. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 7 jul. 1939d. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 14 jul. 1939e. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 31 jul. 1939f. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum.

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 7 ago. 1939g. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 14 ago. 1939h. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 28 ago. 1939i. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 4 set. 1939j. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 10 set. 1939k. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 18 set. 1939l. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 2 out. 1939m. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 11 nov. 1939n. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 18 nov. 1939o. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 22 dez. 1939p. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 24 out. 1940b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondênica*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 14 maio 1946b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 28 maio 1946c. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 18 dez. 1946d. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondênica*]. Destinatário: Ruth Landes. Los Angeles, 28 jul. 1947a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 1 nov. 1948b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Los Angeles, nov. 1961. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Los Angeles, 4 abr. 1962. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Los Angeles, 7 jan. 1964b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. [*S. l.*], 1 dez. 1964c. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Hamilton, 2 fev. 1966. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Hamilton, 1 jun. 1967a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Hamilton, 7 ago. 1967b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Hamilton, 6 out. 1967c. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Hamilton, 22 set. 1969. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

GANNET, L. *Books and things*. [19--]. Box 59. Review of the work of: LANDES, R. The City of Women. New York: Macmillan Company, 1947. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute).

LANDES, R. *Afro brazilian culture and new world racism*. [19--]. Box 47. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute. Series 3: Writings).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 22 ago. 1940c. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 6 set. 1950. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. [*Correspondênc*ia]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 21 ago. 1951a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinário: Marriott. [*S. l.*], 22 jun. 1966a. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinário: Hadjopouos. [*S. l.*], 18 nov. 1967b. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Desintário: Mãe Menininha do Gantois. [*S. l.*], 1 mar. 1972. 1 carta. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

LANDES, R. *The ethos of the negro in the new world*: a research memorandum. 1939c. Box 48. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute. Series 3: Writings). Carnegie-Myrdal Study: The Negro in America, unpublished,

LANDES, R. *Research materials, notebooks*. Rio de Janeiro: [*s. n.*], 1966b. Box 11. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute. Series 2: Folder II).

LANDES, R. *Review*. [*S. l.*: *s. n.*, 19--]. Review of the work of: WHITTEN, N. E.; SZWED, J. F. Afro-american anthropology: contemporary perspectives on theory and research. Washington: National Anthropological Archives, 1971a. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute).

NORD, P. *Ruth Landes*: women as individuals [19--]. Box 60: Biographical and Personal Files. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute).

SCHACKELFORD, N. *Negroes living sans racialism*. 13 jul. 1947. Box 59. Review of the work of: LANDES, R. The City of Women. New York: Macmillan Company, 1947. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institute)

WOLFE, B. D. The City of Women. *New York Herald Tribune*, [*S.l.*], Aug. 24, 1947. Reviews of the work of: LANDES, R. The City of Women. Albuquerque: University of New Mexico, 1947. (Coleção Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum).

Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 22 fev. 1946a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. [*S. l.*], 13 abr. 1946e. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. [*S. l.*], 28 jul. 1947c. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Rio de Janeiro, 27 out. 1947b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Nova York, 1 nov. 1948a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

CARNEIRO, E. [*Correspondência*]. Destinatário: Ruth Landes. Edinberg, 17 dez. 1951. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 13 abr. 1939b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular). Original em inglês, traduzida por Jamie Lee Andreson.

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 27 fev. 1946a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 13 abr. 1946b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 19 jun. 1946c. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 30 jan. 1947a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 8 maio 1947b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 22 dez. 1947c. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 28 nov. 1948a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro. [1948 ou1951]. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 6 out. 1951b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 4 jan. 1952a. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 25 jan. 1952b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 27 nov. 1957. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Edison Carneiro. Rio de Janeiro, 15 maio 1970b. 1 carta. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

VAI estudar os índios nas tabas: a missão de uma etnóloga norte-americana hoje chegada ao Rio. A noite, Rio de Janeiro, p. 2, 5 maio 1938. (Coleção Museu Edison Carneiro, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular).

Coleção Margaret Mead Papers, Library of Congress

LANDES, R. [*Correspondência*]. Destinatário: Margaret Mead. [*S. l.*], 20 set. 1948b. 1 carta. (Coleção Margaret Mead Papers, Library of Congress).

Anexos

ANEXO A - Carta de Edison Carneiro para Ruth Landes (traduzida pela autora)

"My dear Ruth

Depois que você foi, parece que qualquer coisa ficou amputada em mim. Andei ontem como um sonâmbulo, dormi mal e estou me sentindo ainda sem rumo. Você levou alguma coisa de mim. Espero que tenha sido o meu coração. Ainda sinto os beijos que você me deu. (Ninguém me falou delles. Todo mundo esteve sério e decente. Acho que apenas o Dr. Doria teve uma decepção: foi-se emobra immediatamente...) Estou capaz de ficar maluco. Parece que, se eu não viajar logo ao seu encontro, vou ficar desorientado, talvez idiota. Pensei muito em você. Estou pensando ainda. Pensarei muito, daqui para diante. Ninguém pode saber nada. Apenas estou vendo o seu braço, no deck do "Almanzora", me acenando adeus...

Gostaria de saber que você, mal saltada no Rio, tivesse embarcado para Therezopolis. Tenho medo de você no Carnaval do Rio, em meio à confusão, que você não conhece e que voce teme. Espero também que voce tenha feito uma viagem agradável. De qualquer maneira, espero encontrar você brevemente, para matar as saudades dos dias que vamos passar separados um do outro. Não sei ainda em que navio eu irei. Ha um, do Lloyd, no

dia 20. Depois deste, ninguem sabe nada ainda. Eu avisarei brevemente a partida. Eu preciso de você, preciso estar perto de você.

O Pedro Ghignone me disse que o nosso amigo, que nos acompanhou a Livraria na penultima tarde, esteve nos esperando de 4 às 6. Acho que elle merece uma medalha. E você?

Dearest, escreva para mim. Em ingles, para não errar — ou não ter medo de errar. Mande telegrammas e cartas acreas. Ao menos continuemos o nosso bello contacto intellectual, já que ainda não podemos continuar o nosso contacto de todos os dias.

Vão abraços para Maria Julia (ella ficou melhor?), e beijos e saudades, pra voce,
do Edison."

ANEXO B – Carta de Ruth Landes para Edison Carneiro

675 Walton Avenue
New York City 51

April 13, 1946

Dear Edison:

I have your letter of April 3, and the previous one too, and they make me anxious to see you again for long talks. Your description of your wife is delightful, and I am looking forward to meeting her. Naturally I will be at Leblon! I hope sometime soon to go to Rio (though I have not arranged any means as yet), and when (if) I do, I will ask you to make a hotel reservation for me.

I told you that I have been working on a book describing our experiences in Bahia, and that you were the principal character in it. I asked you if I could call you by your own name, and as you did not answer, I have gone ahead anyway and said Edison Carneiro. The Macmillan Co. likes it, and they like Edison! They said he comes out very well in the book, "sympathetic and understanding". So you see I cannot dedicate the book to you since you are its leading personage (the account is through "I", Ruth Landes), but maybe I will do so to the candomblé women of Bahia? Eh? Final publishing arrangements should be made next week or so, and I will inform you of them. The story will be an answer to D. Heloisa, and other critics, I am sure.

You wrote about our friends, but not a word a^bout Aydano or his fiancée (what was her name?). You and he were such good friends. Did they marry? (I seem to xxxxxx recall a quarrel.) What is she doing? Where is he? And how about Reginaldo, and Dias da Costa? Have you located Isabel do Prado? Do you see Kate de Pierri, and Arthur Ramos (who spoke badly of me in the States, I am told!)

May I ask you for more information? How many Americans were in Bahia in 1938-9? I think there were about 200. And in Rio there were about 2000, or was it 2000 in all Brazil? Your office probably has the figures.

Your history about yourself sounds very impressive. Mine was not so scholarly because of the war. Some articles were published, but chiefly I did government work. I stayed only a few months with the Coordinator of Interamerican Affairs, because I went over to the President's Committee on Fair Employment Practise (abbreviated to FEPC) as soon as it was created by President Roosevelt. This committee was created to see that "there is no discrimination in employment in war industry or government service, because of race, creed, color or national origin". It was as radical as the Emancipation Proclamation, and we had tough times, and now with peace, the Congress has killed it. Last year, I directed a similar agency under church auspices, with Pearl Buck, because we wanted the churches to come into it. But funds failed. So since October 1945 I have been relaxing and writing, and having time to reflect, and it has been wonderful. Now I want to travel again. (I traveled a good deal for the government, but naturally for

2.

war purposes only.)

Tell me how you look. The same? Send pictures of yourself and your wife when you send those of little Philon. How is your family: aunt, sisters, father, brother? What are they doing?.....Did Nestor Duarte have his book published? Is Dr. Eustacio da Lima still medico legista? My writing brings everything to life again, and I can hardly wait for your answers.....What did Manoel die of? Did the Medical School give Zéze a pension? What about his children? And Menininha's daughters? Why did João da Pedra Preta marry? Is he still pae? .....Do you remember we saw the Disney film, SNOW WHITE? I have just met some of the artists who worked on the film.

I look about the same, but healthier and more rested, naturally, since I have been home. I feel fine.

I have not married. I think I have been afraid of settling down. But, one of these years.....

Your story of Maria Julia is very amusing; what does the louro do? Do you suppose she will have children?

Do you see Dina Venancio, my teacher? She is a wholesome person. Give her my regards if you see her.

Your news is so brief that you do not tell me what your house is like, how many rooms, and the furniture, and so on. (Didn't Maria Julia live in Leblon?) What do you do in your spare time? Do you still see Eros Volusia?

I could not have been invited to the Haiti conference for at least one reason that I know of: Herskovits does not like me because I studied with Boas instead of with him! That world of anthropology is very small, and the people love to quarrel! (It doesn't matter to me anymore because I don't think I will return to it.)

I am glad you are writing and lecturing. That makes life good, doesn't it? There are so many things I want to know, and I hope you will answer some of my questions!

Write soon. My cordial greetings to your wife, and Philon of course.

Always yours

Ruth

Ruth Landes

Will you please explain cruzeiros to me, in terms of milreis and contos and tostões?

Did Martiniano die of old age, or Ennui? What has happened to his wife – I forget her name – and the beautiful little Carlinho he was raising?

What is Roquette Pinto doing? Have you met Dr. Otto Klineberg, from Columbia, at S. Paulo Univ.?

Write a long letter soon! – Do you remember J. B., the macumba singer?

Do you remember Helen Keyes of Panair, in Bahia? Are she & her husband still there, & in Rio?

ANEXO C – Seleção de fotos na coleção de Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Museum

FIGURA 27
Maggie Wilson, 1933 ou 1934

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Chippewa [Ojibwa], people_09.

FIGURA 28
Janet Leonard, filha de Maggie Wilson, 1933

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Chippewa [Ojibwa]. people_02.

FIGURA 29
Filhas de Sabina, presente da mãe d'agua. 11 de setembro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0177.

FIGURA 30
Na casa de Flaviana, 30 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0538.

FIGURA 31
Osidagan falando em frente da sua casa. Edison atrás na sala de jantar, Ilê Axê Opô Afonjá, 9 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0444.

FIGURA 32
Meninas do Engenho Velho em frente da cerca da casa de Xangô (a suposta foto de Equede Sinha), 24 de outubro

Fonte: Coleção (Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0600.

FIGURA 33
Engenho Velho, 24 de outubro, 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0572.

FIGURA 34
Filhas de santo aché perto das casas dos orixás, Ilê Axé Opô Afonjá, 2 de outubro, 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0625.

FIGURA 35
Eulalia com duas mulheres em frente da roupa lavada, outubro de 1938
Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0472.

FIGURA 36
Maria José, outubro de 1938

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers, Photographs, Brazil: Bahian blacks and candomble, 91-4_0547.

FIGURA 37
Desenho de Edison Carneiro por José Guimarães

Fonte: Coleção Ruth Landes Papers.

ANEXO D – Ruth Landes, "Uma antropóloga no Brasil" (1970), traduzido por Jamie Lee Andreson[1]

A década de 1930 nos Estados Unidos foi a época do "Novo Negro" e do "Renascimento Negro", quando o gênio da raça negra estava sendo celebrado nas artes, nas ciências, e nas disciplinas humanistas. Entre eles se destacava o Paul Robeson, um ícone negro desta época que cantava e se comportava como um deus perto de minha faculdade de graduação em Nova York (*NYU- New York University*). A prestigiosa faculdade municipal de Nova York nomeou o Alain Locke como o professor de filosofia. Todos estavam na cena, inclusive W.E.B. DuBois, grande historiador; James Weldon Johnson, diplomata e poeta; Walter White, brilhante escritor e político. Os dois primeiros foram os líderes da Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Côr (NAACP),[2] e o último o líder em exercício. Existia vários outros, incluindo a romancista antropóloga Zora Neale Hurston. Eu conheci todos eles através de meus laços familiares, e eles direcionaram meus interesses para a vida toda. O líder caribenho, Marcus Garvey, foi encarcerado por acusações feitas pelos britânicos e norte-americanos que revelaram temores sobre seu impacto revolucionário para os negros da classe baixa no Novo Mundo; porém, sua plataforma persistiu no bairro de Harlem em Nova York, entre outros lugares. Os camponeses negros do extremo sul estavam migrando para as cidades do Norte como uma continuação da migração que começou durante a Primeira Guerra Mundial, e criava os guetos terríveis que praticamente deslocou os judeus do Harlem. Eles traziam os cultos populares que posteriormente se consagravam em igrejas denominadas *storefront*.[3] Quando eu estava na faculdade,

1 Esse artigo foi originalmente publicado por Ruth Landes.

2 National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) foi fundada em 1909 como uma associação militante para apoiar os direitos e as oportunidades de negros nos Estados Unidos. Lutava pelos direitos civis e ainda hoje existe.

3 Landes usa o termo "storefront churches" em inglês para indicar uma igreja feita em frente de uma loja dos migrantes negros. A implicação era que essas igrejas eram informais, e principal-

antes de pensar em ser antropóloga, portanto estudando a psicologia, a sociologia, a biologia, e a história, comecei um estudo de campo de quatro anos sobre os judeus negros do Harlem (LANDES, 1967a), composto de simpatizantes de Garvey e migrantes do Sul nas igrejas *storefronts*. A NAACP perseguia as questões sobre os direitos civis enquanto a Liga Urbana (Urban League) perseguia questões de emprego, mas os dois ficaram suspeitos dos simpatizantes de Garvey e os migrantes nas *storefronts*. Isso ocorreu durante a década da Grande Depressão; e viu-se o estabelecimento do partido nazista com seu poder e racismo. Eu estava na vanguarda, do incentivo de meus pais, entre as poucas pessoas brancas que tinham relações sociais com colegas negros.

Meu estudo sobre os judeus negros me levou até Franz Boas e Ruth Benedict que estavam ensinando antropologia na Columbia University e introduziram a disciplina que tem me ocupado desde então. Poderia ter sido qualquer disciplina, como minhas predileções alcançavam a medicina e até artes. Porém, Boas e Benedict chamaram a minha atenção por seus caracteres e seus compromissos intelectuais. Todas as outras profissões ou atividades eruditas restringiam as mulheres com uma severidade que nosso círculo considerou comparável às restrições prevalentes aos negros. Estes dois antropólogos estavam mais preocupados com suas habilidades do que com seu sexo. Eu nunca tinha encontrado aquilo numa situação de trabalho e nem me preocupava de ser o *bluestocking* do doutorado.[4] Porém, Ruth Benedict era uma mulher bonita e casada. Depois de contemplar, por um ano, o convite de entrar na pós-graduação em antropologia, e refletir nos limites de meu estado civil, enquanto uma mulher recém-casada, decidi seguir a mesma profissão.

Por causa de meu interesse estabelecido sobre as relações entre negros e brancos, eles ofereceram para meu primeiro estudo de campo a opção de estudar a vida negra em qualquer lugar ou examinar a vida

mente feitas pela comunidade de bairros populares como no Harlem, Nova York. Em referência, uso "igreja de bairro" e fico com seu termo, "storefronts" para referir aos locais da congregação.

4 O termo "bluestocking" refere às mulheres inteligentes e respeitáveis na Europa desde o século XVIII. Foi usado nos EUA para falar das mulheres trabalhadoras até o início do século XX.

de uma tribo ameríndia nos EUA. Embora eu odiasse o conceito dos territórios indígenas, escolhei a segunda opção por causa das grandes variações culturais que encontraria. A decisão resultou em viagens a várias reservas no lapso de alguns anos. Depois disso, pensamos que tinha chegado o momento de ir para o Brasil, porque ouvimos através do melhor sociólogo, Robert E. Park dentre outros, que a grande população negra brasileira vivia decentemente entre o povo em geral, e assim procuramos examinar os detalhes.

Não conhecia nenhum brasileiro e nenhuma palavra da língua portuguesa; era quase impossível encontrar os dois em Nova York. Entretanto, tinha estudado intensivamente a literatura sobre os negros americanos, das disciplinas eruditas e das artes; eu tinha lido amplamente nos estudos antropológicos das culturas africanas (inclusive os trabalhos dos coronéis britânicos) e até submeti esse material para minhas provas de qualificação do doutorado. Li os novos materiais brasileiros fornecidos generosamente pelo Professor Park e seu aluno, Donald Pierson. Além disso, a convite de Park e seu grande discípulo Charles S. Johnson, fui para a Fisk University no estado de Tennessee e fiquei um ano aprendendo e ensinando de primeira mão nesse "campus negro" algo da "etiqueta racial" americana (na frase clássica de Bertram W. Doyle). A partir disso, embarquei numa jornada de 4,000 milhas através do oceano Atlântico.

Eu sabia que no ano de 1938, o Brasil estava sendo governado por uma ditadura severa; que a pressão norte-americana por pouco forçou o exército brasileiro a deixar sua ideologia nazista, chamada *integralismo*; que os chamados poderes "Axis" dirigidos pelos alemães, estavam proeminentes no comércio brasileiro; e que era uma terra de abundante autoridade patriarcal. Com ampla razão eu tinha medo, portanto, não era um motivo de desistir. Eu tinha medo durante minhas viagens das terras índigenas também e com razão — um ano antes de entrar para a antropologia, uma jovem antropóloga fazendo pesquisa de campo foi assassinada por um índio; um antropólogo pesquisando em campo também foi assassinado no Pacífico alguns anos antes. Apesar de tais fatos, a pressão para ir foi minha; e meu pai sempre dizia "volte quando quiser".

Durante aquela época, Boas e Benedict também mandaram quatro estudantes ao Brasil para estudar os grupos indígenas nas grandes florestas — Jules Henry, William Lipkind, Buell Quain, e Charles Wagley. Meus estudos sobre a vida negra me levaram até as capitais litorâneas de Rio de Janeiro e Bahia. Durante nossas viagens todos nós trabalhávamos sozinhos, exceto o casal Lipkind. A minha solidão surgiu, principalmente, por causa dos seguintes fatores: poucos alunos, recursos limitados e temperamentos difíceis.

Eu sugiro que a afinidade entre o antropólogo e a pesquisa de campo começa mesmo antes que indivíduo sonhe com a profissão. A pesquisa de campo serve-se de uma idiossincrasia da percepção que não separa a sensualidade da vida de suas abstrações, nem a personalidade do pesquisador de suas experiências. A cultura que o pesquisador relata é a de suas experiências, filtradas por suas observações treinadas. Escritores notáveis dizem que é impossível ensinar a arte de escrever, porém é possível aperfeiçoar. Digo que, da mesma moeda, a pesquisa de campo pode ser somente aperfeiçoada. Os grandes fundadores da disciplina antropologia não foram ensinados sobre técnicas específicas de pesquisa, e nosso grupo de alunos da Columbia tampouco, pois estudávamos a teoria e os resultados de pesquisa com Kroeber, Boas, Klineberg, Mead e Benedict. Em vez disso, fomos ensinados a inferir, a experimentar, e a utilizar todos os meios possíveis para aventurar. Essa última ideia de aventurar me impressionou bastante. Conheci o grande explorador do ártico, Vilhjalmur Stefansson, e pensei em sua máxima de sempre “viver da terra”, materialmente e por todos os meios. Para um antropólogo social, essa ordem significava entrar profundamente na cultura estudada, juntar-se a ela 24 horas por dia, todos os dias, todos os meses ou anos de pesquisa. Isso só podia ser feito superficialmente nas terras indígenas ou nas reservas, porque os Estados Unidos e o Canadá desaprovavam a ideia de “tornar-se nativo” nessas comunidades severamente separadas e administradas pelas agências governamentais. Porém, foi possível no Brasil porque é obrigatório que os recém-chegados — como os antropólogos visitantes — se ajustem às leis da sociedade anfitriã.

Ninguém me alertou, uma jovem de Nova York com uma educação convencional e ideias avançadas, sobre a esfera de vida dedicada às mulheres numa sociedade pré-industrial, pós-colonial, de economia de recursos naturais, onde o latifúndio e a igreja católica dominavam, como ainda dominam. Em parte, não fomos alertados a essa realidade porque não tínhamos vivenciado aquilo. Particularmente, tínhamos o ideal de recusar a ver as diferenças entre os sexos, para provar que uma mulher era uma pessoa, "tanto quanto como um homem". Na verdade, minhas pesquisas de campo entre os índios americanos e as minhas pesquisas posteriores no Brasil não faziam muito sentido sem uma atenção explícita às mulheres (tanto que o segundo livro que eu escrevi sobre os índios foi chamado *The Ojibwa Woman*). Imaginei, pelos materiais que Park e Pierson me deram acesso na Universidade Fisk, que as mulheres negras teriam um papel importante no Brasil, como era o caso das regiões Igbo e do oeste da África, de onde elas principalmente são oriundas. Porém, não ouvi nenhuma palavra sobres as mulheres brancas da classe alta e educada que eu também pertencia numa sociedade tão estratificada como a do Brasil. Meu doutorado apagou o sexo feminino de meu ser.[5] A única indicação contraditória foi a atitude de meu jovem marido. Ele ficou enfurecido por causa de minha preferência pela escolaridade à domesticidade, pelo mundo solitário e os riscos da pesquisa de campo ao invés do papel de boa esposa em nosso padrão de família.

No final das contas, eu temia ficar mais do que ir. Possivelmente é a prova do pesquisador de campo, que ele se sente inquieto quando fica estabelecido por muito tempo num lugar familiar, principalmente nas próprias rotinas nativas. Não é uma questão de não amar o familiar. (Uma vez alguém perguntou a Ruth Benedict o que ela sentia sobre sua própria América depois de haver examinado os "padrões de cultura" pelo mundo todo. Ela disse, "eu simplesmente amo mais ainda"). Porém, um estudioso desse tipo tem que mergulhar nas tintas das culturas; ele precisa das alterações que o iluminem sobre o familiar, as reflexões que

5 Em inglês Landes usa a frase "My Ph.D. had unsexed me". Sua ideia é que as qualidades de ser mulher foram apagadas ao longo de seu treinamento do doutorado, para trabalhar nas esferas dos homens entre os "doutores".

aparecem, as percepções agudas que trazem sobre si mesmo. O pesquisador de campo considera essa perseguição elementar para sua vida, e se aproxima tão emocionalmente da cultura estudada que também se torna "minha cultura". O poeta Robert Graves nos disse que achou divertido ouvir duas antropólogas britânicas, uma destas, sua sobrinha, falar "minha" tribo africana. Assim falam todos os pesquisadores de campo, porque nascemos juntos com a nova cultura que nós experimentamos e que frequentemente retratamos em nossas publicações.

Ouvimos de nossos professores na Columbia que a pesquisa de campo era para a nossa disciplina como os métodos de laboratório para as ciências naturais, porque ainda eram considerados os modelos das descobertas "objetivas". Porém, nenhum cientista ficava vinte e quatro horas por dia em seu laboratório, por meses até se unir com o todo, apenas para entender o fenômeno de seu interesse. Pesquisadores de campo vivem dessa maneira, e não há atalhos. Aprende-se a cultura por vivê-la; a segunda melhor alternativa é viver *nela.*

Parece-me evidente que os métodos de um pesquisador efetivo têm suas raízes na sua personalidade, que expressam um potencial genético evocado e formado pelas culturas que já viveu. Margaret Mead me disse que admirava a "empatia" que tinham alguns pesquisadores de campo pelas culturas que estudaram. Obviamente, os trabalhadores de campo trazem sua personalidade, talvez anormal; as forças estrangeiras de sua cultura materna; sua enorme ignorância sobre as novas pessoas; portanto, uma grande e deleitosa intenção de mergulhar no campo, e contemplar suas respostas e as respostas dos outros.

Boas costumava dizer que uma grande responsabilidade da educação é seus mandamentos sobre o que deve temer e evitar. No entanto, ele principalmente mandava seus alunos *viajar e recolher material*. Lembro-me que ele não gastava tempo com os novos alunos até que eles fossem a campo. Foi a experiência que nos ensinou como alunos, porque no campo qualquer coisa servia, até os grandes erros, se pelo menos não fôssemos mortos. Conceitualmente, os erros serviam como evidência das culturas, como os portadores da cultura em conflito, e, portanto, de acordo com aquela perspectiva, os erros foram instrutivos.

Park, que também era um grande pesquisador de campo, simpatizou-se com esse estoicismo. Na Fisk University, ele me explicou a habilidade de alguns negros em lidar com as ofensas encontradas na vida norte-americana. Começando com as observações feitas quando servia como o secretário de Booker T. Washington, ele me aconselhou a emular eles — especificamente a considerar tudo como "dados de pesquisa" e jamais como simples embates pessoais.

Pesquisadores situados como solitários frequentemente sentem um pavor do abandono na imensidão de um povo estrangeiro. Seu conceito sobre si mesmo se desintegra porque as respostas acostumadas desaparecem; alguns buscam uma restauração através de cartas recebidas de remetentes de casa, endereçadas à personalidade lembrada. Há solidão, medos, desafios (tantos verdadeiros quanto físicos), doenças, e uma falta de desvios para aliviar as tensões — tudo isso causa melancolia e um cansaço espiritual. Eu conheci pelo menos uma pessoa que pensou na possibilidade de suicídio e outro que fez de verdade. Intervalos de sorte, o hábito de viver e a grande tenacidade fizeram com que conseguissem continuar. (Um zoólogo americano que estava coletando material para um museu no Brasil me escreveu enquanto ele navegava o grande rio Xingú em Mato Grosso. Ele endereçou o envelope a Senhora R. Cabeça-Dura).[6]

Provavelmente nessas circunstâncias desagradáveis, qualquer pesquisador descobria que a cultura é "sua", porque ele já investiu tanto em termos de emoção, autoestima, determinação e força física. Ou seja, ele ou ela se investe das energias necessárias para sobreviver em qualquer lugar — porém, no campo o esforço tem suas dimensões heroicas. Os desafios e a perseguição idealística de conhecimento chegam a ser poéticos. A maioria dos trabalhos é apenas meio para um fim confortável. Porém, o trabalho solitário de pesquisa de campo permanece único, independente de qualquer produto final como livros ou promoções acadêmicas. O trabalho de campo agita a noção de si mesmo no processo de continuamente se enfrentar e se testar contra ambientes diferentes.

6 O nome em inglês é citado como "Mrs. R Mallet-Head".

No caso do pesquisador ser uma mulher, alguns desafios podem ser mais severos e surpreendentes que outros. A antropóloga é uma profissional e enquanto seu trabalho esteja na esfera pública — a esfera dos homens em nosso mundo — ela é medida pelos mesmos padrões associados a eles. Portanto, obviamente seu treinamento como "um homem" não começou antes de se fazer na antropologia. Até aquele momento, seu treinamento na "masculinidade" foi inconsistente. Por exemplo, eu usava o sobrenome de meu marido e não devia ter abandonado nosso casamento para começar meu doutorado, eu devia ter dependido dele como meu único apoio financeiro e social. Tudo aquilo era esperado das mulheres, e desvios da "normalidade" eram considerados temporários, incidentais e vergonhosos. Lembro-me que discuti essas questões com Ruth Benedict, ela também se preocupava com essas coisas. (Além dos vários anos entre nós, concordamos que o marido 'ideal' seria Tchékhov! Porque ele entendia tudo, com uma humanidade apaixonada). Todas nós, não importa o quanto jovens, ficamos conscientes através de nossos maridos que não fomos criadas iguais aos homens. O importante nesta discussão é mesmo que uma pesquisadora de campo possa ser considerada igual a um homem em seu título e sua honra, ela foi particularmente avaliada e censurada como uma mulher privada pela cultura patriarcal que estudava, e pela maioria de seus colegas homens. Minhas próprias experiências no Brasil só expuseram mais amplamente essas dinâmicas décadas depois de sair do país. Portanto, toda mulher intelectual já passou por experiências como essas. Em parte, está na natureza dos seres humanos serem competitivos, de atacar o rival em seu momento mais vulnerável. Um homem negro ou latino é atacado por pertencer a uma minoria; um homem judeu, católico ou testemunha-de-jeová é menosprezado por causa de sua religião; até recentemente a homossexualidade masculina era vista como de notória vulnerabilidade para um profissional, não obstante ser verdade ou não. Com uma mulher como uma rival, não precisaria destacar a sua raça, sua religião ou sua nacionalidade; basta apenas seu sexo. Anos atrás quando mencionei estas circunstâncias a meu colega britânico da Comissão das Nações Unidas sobre o *status* das mulheres, ele me disse, "Não diga aquilo!

Não é agradável." Eu pensei que ele fosse meu amigo e que iria me entender. Possivelmente ele tinha entendido, mas não deu importância.

A tradição designa as mulheres para dentro do mundo privado e doméstico, fora dos espaços governados por homens nas sociedades do mundo, e por isso, alguns esforços literários apresentam as antropólogas ousadas como exceções. Essas tentativas de mostrar as antropólogas forneceram uma visão desagradável delas, se mostrando como ridículas e socialmente deslocadas. Eu anotei essa tendência em pelo menos uma ou duas peças musicais de Broadway, um filme de 1967, um relato jornalístico, e por último num desenho animado muito preocupante feito pela King Features sobre minha estadia no Brasil. Os personagens são representados como falsos ou estranhos; e, portanto, as obras são fracas. Além disso, mesmo entre os acadêmicos, há uma impressão que "a maioria" dos antropólogos são mulheres. Quando meus colegas de disciplinas irmãs contam a realidade, eles ficam espantados com a atual minoria de mulheres na antropologia em comparação aos homens. Apenas a presença das mulheres é extremamente interessante e perturbadora.

Entrar no Brasil como estrangeira era como encontrar um mundo, tanto no passado como no presente, onde as mulheres estão situadas num domínio social distinto e uma posição inferior aos homens. Eu tive dificuldade em seguir a lógica de Park, que observava toda situação apenas como dados de pesquisa. Os outros não seguiam essa metodologia porque não conheciam. Anos depois meu segundo marido, que era latino-americano de outro país, me disse que para a região toda era muito importante ser o melhor homem. Ele também disse que ser mulher era importante, era "belo", mas era uma posição vulnerável. Esta qualificação possivelmente veio de sua educação na Universidade de Califórnia. Mesmo não sendo um antropólogo, ele tinha ouvido sobre fatos ocorridos comigo no Brasil anos antes de me conhecer; ou melhor, ele tinha ouvido daquela mulher que entrou sem controle nos assuntos dos homens.

No campo — em meu caso no Brasil nos anos 1938 a 1939 — surgem emoções, os hábitos do dia-dia sofrem. Para o pesquisador é estar cativo dentro de um mundo estranho de práticas diferentes que estão fora de seu controle. Suponha-se que uma mulher quer andar sozinha no Rio de

Janeiro — ou pior — na Bahia? Ou se quiser ir ao cinema sozinha? Sair do hotel ou da sua casa à noite sem companhia? Fazer compras e levar para casa? Pagar a conta só? Visitar um restaurante, um teatro ou qualquer lugar só? Encontrar com um amigo num transporte público sozinha? Pagar o médico sozinha? Conseguir um bom emprego? Entrevistar um colega homem, possivelmente só? A mulher não pode fazer essas coisas sem represálias. Eu aprendi essas lições com fortes pancadas durante minha experiência de catorze meses no Brasil até que quando voltei vinte sete anos depois, aquela memória restringiu meus movimentos como a agorafobia de William Ellery Leanord em *The Locomotive God*. Enquanto estou escrevendo, um ano depois e 4,000 milhas de distância, não mudaria nenhum detalhe como uma boa antropóloga, porque essas condições constituem uma tradição dramática. Mas para fazer pesquisa de campo dentro dessas condições tradicionais eu tinha que acordar toda manhã e tentar dormir toda noite pensando em minhas grandes dúvidas pessoais e minhas enormes lutas profissionais.

Como é que "o campo" percebe a pesquisadora estrangeira? Só é possível deduzir depois de se distanciar do momento. Por exemplo, 25 anos depois de minha primeira saída, eu encontrei uma publicação que documentou os acontecimentos desde os anos de 1938-1939 e mostrou plenamente como meu tempo no Brasil criou um inimigo amargo e um amigo duradouro, os dois respondendo a meus trabalhos de campo e a minhas publicações. Eu era a mesma profissional aos olhos deles — não era? Ou será que seus temperamentos individuais e seus interesses sociais diferenciaram um do outro, mas sua herança brasileira permanecia comum? Meu inimigo autodeclarado, o falecido Dr. Artur Ramos, tinha 12 anos a mais do que meu grande amigo, Dr. Edison Carneiro, que era de minha idade. Eles eram colegas — foi Ramos que inicialmente ensinou a Carneiro — e eram famosos nos estudos sobre negros e afro-brasileiros. Ramos era branco e Carneiro, um "homem de cor" numa sociedade de classe que marcou sua cor como um traço inferior. Um fenômeno similar acontece em nossa sociedade americana, visto com perplexidade por espectadores, e, portanto, o acontecimento pode ser admitido apenas porque essas coisas "acontecem assim". De outro lado, essas coisas afe-

tam o trabalho e a vida do pesquisador. As consequências podem ser drásticas, como eu relatei em meu livro (1947), e como descrevi nas seguintes páginas.

Desde o início, o "campo" sempre tinha suas visões sobre meu *status*. Portanto, essas coisas não me preocupavam, porque acomodá-las significaria deixar de lado meus objetivos e acabar com minhas finanças. Por exemplo, em maio de 1938, logo após a minha chegada ao Rio de Janeiro (que naquela época era uma grande e bela cidade), troquei meu hotel caro e encantador por um hotel brasileiro simples na Praça José de Alencar, chamado o "Hotel dos Estrangeiros". Através de um amigo em comum em Washington, eu tinha conhecido o Ministro de Assuntos Estrangeiros do Brasil. Quando lhe contei sobre minha mudança para um lugar onde podia ouvir conversas em português e comer os pratos nacionais, ele respondeu que estava com "vergonha" de me deixar num hotel "nacional", e que ele iria me apresentar a suas filhas, mas agora... Por fim, elas nunca me visitaram. Naquele momento, eu pensei que ele quisesse me enquadrar no estereótipo das meninas americanas, ricas e aventureiras como aquelas na Europa que escreviam e pintavam. De fato, ele me disse que eu parecia "artista". Anos depois, uma amiga brasileira confirmou que eu tinha razão e que os homens daquela classe social tinham amantes nos hotéis ricos. Portanto, agora considero que o motivo subjacente foi que a minha mudança tinha quebrado o mundo tradicional, no qual as mulheres precisavam de patronos ou "protetores" através de sua família ou de uma conexão masculina lá fora. Minha mudança questionou as questões básicas sobre a propriedade e a moralidade que eram irrelevantes para os turistas em seu designado lugar da cidade. No momento, só pensei que estava me comportando eficientemente e que o Ministro estava se comportando como um esnobe. Então falhei perante as convenções importantes do "campo", sem compreender.

Às vezes eu iria assistir filmes no Cinelândia do Rio, onde ampliava meu português ao ler legendas em português e comparar com a fala dos atores americanos. As minhas roupas e meu comportamento foram frequentemente reconhecidos como aqueles dos filmes; o nome de uma música popular da época era *Americana, quero teu amor*, e as crianças canta-

vam para mim nas ruas. Uma vez, quando eu estava na fila para comprar um ingresso, um jovem estava brincando com seu amigo e disse algo assim, "quem estaciona naquela garagem americana?".[7] Foi uma questão legítima, porque uma brasileira parecida comigo não estaria sozinha. Ser americana me deixava vulnerável e até ridícula nestas ocasiões.

Na Bahia, onde fui para minha pesquisa de campo principal, a maioria das pessoas não reconheceram meus traços como americanos, e ninguém pensava que eu fosse. Em vez disso as pessoas pensavam que eu fosse alemã, porque eu parecia com "os representativos" de Hitler presentes na Bahia. Além disso, eu falava português como uma gringa, e a maioria dos americanos e dos ingleses evadiam do português e da vida brasileira completamente. Em 1966 as pessoas no Rio não pensavam mais que eu fosse americana. É exasperante um período prolongado, quando as pessoas confundem sua identidade cultural e nacional, com qualquer rejeição de sua identidade autêntica. Os taxistas, empregados, servidores, comerciantes — todos achavam que eu vinha de uma meia dúzia de países europeus, por meu jeito de falar o português e de me vestir, sem ser ostentosa. Na Bahia, eu perguntava aos negros — alfabetizados, mas em geral não bem-instruídos [na geografia] — onde ficam os Estados Unidos e eles me respondiam "em algum lugar na Europa". Esta obscuridade do conhecimento também consistia em uma desvalorização de qualquer sucesso americano nas artes humanistas, equilibrada por uma grande valorização das realizações francesas e a admiração da eficácia da Alemanha.

Quase todos os passos que tomei para avançar em minha pesquisa de campo, ou até os passos que foram associados comigo, chamaram a atenção da polícia e do exército. Portanto, eu não estava consciente disso até que chegou a crise que me obrigou a ir embora depois de oito meses do rico trabalho na Bahia (Landes, 1947). Darei mais detalhes nas seguintes páginas. Outros estavam conscientes de minhas dificuldades, por reconhecer as dicas pelos acontecimentos que ocorreram no meu ambiente. Portanto, não estavam em meu mundo conhecido e nem

7 Em inglês, Landes escreveu a expressão como "I wonder who runs that [American] garage". Nesse sentido, a frase literalmente sugere: quem é o dono da vagina dela?

falavam a minha língua, então não entendiam todos os sinais. Quando uma mãe-de-santo de minha idade me tratou com uma receita de ervas e formulas para combater a "inveja" de gente misteriosa, pensei que fosse apenas uma amigável amostra de suas práticas de culto. Na verdade, ela estava me relatando algo que qualquer baiano iria entender. Mas eu era uma americana de Nova York, imensuravelmente estrangeira, sem o instinto que coloca a maioria das mulheres no mundo todo em seu devido lugar, aquele designado pela tradição.

O Brasil é uma terra enorme, fisicamente maior que os continentais Estados Unidos, excluindo o Alasca. Na década de 1930, como agora, a maioria da população morava na costa Atlântica. O Rio de Janeiro, que naquela época era a capital do Brasil, e a Bahia [Salvador], que foi a primeira capital colonial do Brasil, eram e ainda são os centros de uma cultura brilhante que inclui a maravilhosa cultura folclórica dirigida principalmente pelos brasileiros de origens africanas e escrava. A cultura folclórica da Bahia é a mais celebrada, a cidade foi chamada a "Roma Negra" pela mulher negra mais conhecida nacionalmente — a sacerdotisa Mãe Aninha. O grande mundo folclórico na Bahia e no Rio se organizou através de vários terreiros religiosos e centros de ajuda mútua que incorporavam elementos africanos, católicos e brasileiros (desde a época de escravidão). Seus seguidores não eram exclusivamente negros, porém, seus líderes eram negros, e as grandes líderes de culto na Bahia eram mulheres negras. Eu descrevi este mundo da Bahia em *A cidade das mulheres* (Carmen Miranda cantou sobre o mesmo tema em Nova York, no Rio e em alguns filmes de Hollywood). Esses cultos estavam em moda entre as elites intelectuais e artísticas, mas também eram perigosos. A polícia sempre os perseguia e os acusava de esconder criminosos e "comunistas", além de praticar a magia negra. Em segredo, as pessoas das classes mais altas os apadrinhavam. Foi neste ambiente que eu tive que estudar as "relações raciais".

Park e Pierson me apresentaram às pessoas mais pertinentes para minha pesquisa no Brasil. Um deles foi o altamente estimado missionário Dr. Tucker, que estava no país desde o século XIX durante o reinado do Dom Pedro II, e que recebeu ele com muito prazer. A primeira

grande favela do Rio onde moraram os pobres negros que invadiram a terra, foi patrocinada pela missão de Dr. Tucker. No ano de 1966, essa favela servia como uma amostra para o Rio pós-guerra, como a São Paulo pós-guerra que tinha expandido as favelas para a periferia. Dr. Tucker, que veio do Tennessee, tinha presenciado a escravidão e a abolição no Brasil, e não ficou muito impressionado com a minha preocupação com as "relações raciais". Porém, como um homem idoso e gentil, ele pouco falou. Ele indicou a minha professora de português que veio da escola ligada à sua missão. Ela era bem alegre e pontual, seu marido era um físico e eles tinham dois filhos. Todo dia às oito horas da manhã ela chegava para me ensinar.

Uma outra apresentação fundamental foi ao Dr. Artur Ramos, que estava morando no Rio também. Ele era um médico-legista (um praticante oficial de medicina forense) do Estado da Bahia, e através de seus trabalhos ele entrou em contato com o povo negro dos cultos afro-brasileiros. Ele tinha escrito livros de reputação sobre eles, seguindo os interesses iniciados pelo grande fundador dos estudos dos cultos afro-brasileiros, Dr. Nina Rodrigues. Ramos e sua esposa, eventualmente, deram-me cartas de apresentação a pessoas na Bahia e concordaram que era o melhor lugar para a minha pesquisa. Depois de algum tempo, ficou claro que a apresentação chave, com os eventos desenvolvidos, foi ao Dr. Edison Carneiro, um colega jovem

Tenho certeza de que na história da pesquisa de campo ninguém poderia ter sido mais afortunada do que eu, por poder contar com a companhia de Edison. Apesar da reputação dele como estudioso e escritor, e seus grandes talentos e bom caráter, o fato era que eu não podia andar na Bahia sem sua "proteção" de homem. Eu vi essa realidade todo dia quando tentei andar sozinha, quando virei uma minoria vulnerável e um possível alvo sexual. Meu livro *A cidade das mulheres,* com meus artigos (LANDES, 1940a, 1940b, 1947, 1953), mostra a minha alta estima por ele e nossa amizade. Claramente, Ramos estava consciente de nossas colaborações, principalmente depois que Edison e eu combinamos de nos encontrarmos quando seu navio aportou brevemente na Bahia na rota do Rio para outro lugar. Eu nem pensei na possibilidade que

ele, como nosso superior e um estudioso bem reconhecido no campo de estudos afro-brasileiros, iria se ressentir de nosso empreendimento. Ao contrário, pensamos que ele ficaria contente com a nossa colaboração. Um tempo depois, meu marido latino me explicou que Ramos via a situação de uma maneira diferente, como se eu fosse uma traidora porque transferi minha lealdade para Edison. Naquele pequeno mundo de facções pessoais, como em nosso Velho Sul dos Estados Unidos, não se pode comportar por motivações individuais, ao contrário, tem que seguir o líder. Com a perspectiva dos eventos que foram posteriormente registrados (CARNEIRO, 1964), parece que Ramos esperava minha "gratidão" por sua gentileza inicial. Suas retaliações difamatórias me seguiram até os Estados Unidos, o Reino Unido, e a África (incluindo falsas acusações que eu seduzi meus informantes e que me faltava treinamento e confiança). Também ele achou um aliado americano (Melville Herskovits — agora falecido) que em 1939, juntos, escreveram uma carta volumosa sobre mim para meu chefe, Gunnar Myrdal. Eu estava trabalhando com Myrdal em Nova York para um estudo sobre o Negro Americano, e ele me mostrou a carta para ridicularizar a fixação deles no meu alegado erotismo e trabalhos incompetentes.[8] Ao longo dos anos, Ramos reiterou o que havia escrito, em palestras universitárias e em artigos "vulgares e vingativos", como alguns alunos me contaram. Eu tinha ouvido relatos verbais sobre isso nos anos 40 e 50 de colegas em São Paulo, Londres e Kampala, em Uganda. Certa vez, uma revista de ciências sociais de São Paulo teve que recusar um artigo de Ramos, apesar de sua estabelecida reputação, por causa de palavras falsas a meu respeito; tal qual o editor me contou quando estive em Nova York e Edison também relatou em seu artigo (CARNEIRO, 1964, p. 227). Após o falecimento de Ramos, uma colega da Europa contou que, por causa dele, pessoas disseram que eu tinha um bordel no Brasil.

Toda esta fofoca mostra como as pessoas se importavam com minha presença na Bahia, e como fui testada incansavelmente. Edison sabia dos riscos, mas ele era minha única proteção. Ele me apresentou a

8 Landes está referindo ao projeto "The Ethos of the Negro in the New World", discutido em detalhe no terceiro capítulo desse livro.

quase todas as pessoas com quem eu trabalhei, e eu tenho certeza que os negros me admitiram porque ele assegurou. Sua absoluta responsabilidade como um patriarca é incompreensível para os norte-americanos, que são educados a deixar as mulheres (ou qualquer indivíduo) cuidar de si, sempre deixando os mais fracos para o diabo tomar conta. Uma mulher era respeitada na Bahia pela garantia de um homem honorável. Com frequência eu me lembro do riso incrédulo de Dona Dina em reposta ao meu plano de me mudar para a Bahia. Ela recitou uma música popular que disse, “é um bom lugar, mas deixa pra lá e me deixe aqui”. Eu pensava que era porque a Bahia ficava bem próxima ao equador, 900 milhas mais ao norte que o Rio.

Eu havia chegado à Bahia num barco nazista, que tinha quadros de Hitler nas paredes e onde oficiais saudavam com “Heil Hitler”; onde dúzias de grandes famílias alemãs do estado de Santa Catarina iam para as escolas de líderes (*Fuhrerschulen*) da Grande Alemanha, e o comissário de bordo lamentava que eu tivesse que parar na Bahia “negra”. Eu me hospedei no melhor hotel da Bahia porque não tinha outras acomodações para uma mulher solteira. Ouvi do consulado americano que pessoas poderiam pensar que eu fosse uma “espiã comunista” e um gerente do hotel alemão me disse que o coronel do exército do Nordeste pensava que eu poderia ser uma prostituta extravagante do Sul. O corpo reage a tais golpes, principalmente quando é americano. Meus seios da face inflamados deixaram meus olhos tão inchados que precisavam ficar com gelo nos olhos todos os dias, por ordem médica. Eu desenvolvi sangramento nos intestinos que só consegui curar depois do meu retorno aos Estados Unidos. Um ano de diarreia me deixou fraca e amarela; o secretário do consulado disse que parecia que eu perdia peso enquanto ele me observava. A anemia resultante demorou quatro anos para curar. Pensei em suicídio, mas nunca realmente o planejei. Quando mencionei meus sentimentos para uma amiga no Rio antes de minha partida ela respondeu, “Por quê? Sempre se pode estar morto”.

Houve uma colônia americana na Bahia, de mais ou menos 200 pessoas. Exceto uma matrona infeliz, eles não se interessavam em interagir com o lugar, as pessoas, ou a vida baiana. Como o consul me

disse, “Eu vivo para chegar aos 40 anos, quando posso me aposentar”. Eles tratavam minha atividade profissional com certo desdém, achavam meu empreendimento muito engraçado e se interessavam sobre o que lhes parecia exótico, mostravam-se, por exemplo, curiosos com o que consideravam “orgias” dos cultos. Eles me pareciam mortos vivos, eu pensava, bem piores que as ameaças da vida baiana. Então me voltei inteiramente para Edison e a vida do culto que nos absorvia

Nós havíamos concordado implicitamente a colaborar e juntar nossos recursos — eu contribuí com dinheiro para os taxis e Edison quase todo o resto. Como escreveu em seu artigo, (CARNEIRO, 1964, p. 225) ele me guiou para todo lugar em todos os meses de minha estadia para que “nunca, absolutamente nunca, letrado algum, brasileiro ou não, tivesse tanta intimidade com os candomblés da Bahia”. Ele era jornalista e escrevia sobre os cultos para *O Estado da Bahia*, e juntava os materiais para seus livros e artigos. Ele comprou para mim uma biblioteca de volumes que ninguém tinha me sugerido antes, que servia como base de todos meus entendimentos sobre o Brasil. Ele escutou, examinou e discutiu minhas observações sempre. Nunca paramos, embora ele também tenha ficado doente. Visitamos pessoas de dia e de noite, comemos em suas casas, conversamos durante tardes inteiras nas matas, na cidade, nas ilhas, passamos os dias e as semanas em festas e rituais tediosos, e tiramos fotos que ainda existem.

Ocasionalmente os amigos de Edison nos encontravam — sejam poetas ou médico, concentrados nos cultos fabulosos. O entusiasmo e a cor da vida folclórica influenciaram a universidade também; o interesse mútuo superou, ao mesmo tempo que manteve a grande lacuna entre as classes. Nós, como alguns jovens da classe alta, fomos inspirados pelo povo de culto e suas práticas. Anos depois, pensei, “na Bahia há alegria de viver, alegria tangível como as jovens palmeiras”. (LANDES, 2002, p. 52) A vida era elegante, contente, ideal, e as injustiças, era centrada no povo, para o bem e para o mal, todos importavam. Houve grandes preocupações em relação à honra, aos sacrifícios, às brutalidades e às desigualdades, e valia a pena lutar e morrer para todos. Foi exaustivo e gratificante, e despertou aquele sentimento brasileiro, *saudades*.

A ameaça de ser classificada como uma comunista era real; uma tática oficial do governo para destruir qualquer oposição política. Um acadêmico bem conhecido do Nordeste foi classificado como comunista e colocado na cadeia, apesar de suas qualificações sociais de sua excelente família, como li num jornal americano quando cheguei na Bahia.[9] A explicação oficial foi que ele estudou no *Teacher's College* na Columbia University; e que a universidade foi apresentada como um foco de interesses soviéticos. O motivo verdadeiro para seu encarceramento foi porque ele e sua família apoiaram uma facção política da oposição. Agora era eu, também da Columbia University, suspeita mesmo que a polícia em Nova York me certificasse, e rotineiramente requerido a aprovação. O ex-camarada do ditador, Luis Prestes, dirigiu a oposição comunista brasileira quando não estava preso. Estudantes e funcionários da universidade, como em todo lugar na América Latina, foram suspeitos de desvio político. Durante minha estadia na Bahia teve uma caça aos comunistas, que ficaram na cadeia por uma semana, e entre os homens estava Edison. E eu era inseparável de Edison. Nós dois éramos inseparáveis dos líderes dos cultos que eram suspeitos de proteger os "criminosos" e outros suspeitos políticos (o que não era improvável).

Olhando para trás, parece que as mulheres latinas raramente foram suspeitas nesta categoria política, tanto em 1938 como em 1966. Em geral, as mulheres estavam ausentes desta esfera política dominada por homens no Brasil inteiro, portanto, ocasionalmente elas levantaram suas vozes nas terras de língua espanhola. Por causa de minha grande inocência política, nunca imaginei que iria para a cadeia, mas fiquei cada vez mais angustiada com os humores do momento. Com frequência pensei que este empreendimento era somente para os tolos (ou as tolas), entrando no mundo em que até os anjos bem conhecidos teriam medo de pisar. Edison era a única pessoa em que confiei, e eu dependia totalmente dele. Ele nunca reclamou, nem me fez reconhecer o peso que lhe coloquei. Considerando essa rica amizade, as publicações de Ramos que apontavam minha negligência (como que eu nunca escrevi para ele,

9 Aqui Landes se refere a Gilberto Freyre.

nem usei suas cartas de apresentação para os oficiais baianos) parecem irracionais. Como todo mundo me disse, e seus livros mostram, ele nunca havia feito pesquisa de campo e não entendia que a cortesia burguesa apenas funciona em lugares isolados. Ele era um acadêmico “cavalheiro” que ficava no escritório e não trabalhava no campo como eu e Edison. Na verdade, ele tinha me avisado para não tirar fotos, não falar com as classes baixas que tinham sido afetadas pela grande inflação, e não fazer perguntas. Em vez disso, deveria me comportar como uma “dama” e ler.

Ser considerada como uma prostituta foi uma verdadeira ameaça, e minha estadia no hotel central servia como “evidência”. Parecia que havia uma jornada anual vinda de São Paulo de damas bem-vestidas de São Paulo e os bons hotéis eram a sua sede. Eventualmente, o coronel que morava no hotel abandonou a ideia, mas sua vaidade foi ferida por minha indiferença por ele e preferência por Edison. Parecia ciumento que nem Ramos, e movido por ele, sugeriu para as autoridades e à mídia (que publicou a notícia) que eu era conivente politicamente com os cultos. Tudo ficou claro quando eu, confusamente, mostrei a Edison um livro (um novo romance de Zweig, *Maria Stuart,* sobre a rainha escocesa) que o porteiro me deu, enviado por um hospede do hotel (um dono de uma agência de carros), para me pedir para “ensinar-lhe inglês”. Parece que era uma manobra bem-conhecida no Brasil. Edison ficou bravíssimo — sem levantar sua voz — e me ordenou a devolver o livro, ele mesmo o pegou de minha mão. Ele viu, onde uma americana não poderia ver, que era um gesto sorrateiro, o que me fez uma mulher não menos disponível. Ser letrada não me fez escapar dos homens que ocupavam os saguões, todos os negócios ou espaços militares, e que olharam para o jovem intelectual “de cor” que me esperava todo dia para me acompanhar. De fato, no ano seguinte no Rio, eu ouvi, pela primeira vez em minha vida, um americano me chamar de amante de pretos (“*nigger lover*”) por sua esposa brasileira que relatou a frase de seu marido, e disse que agora ela teria que me encontrar em segredo. (Aprendemos também que Edison não podia ser admitido no clube Urca do Rio, onde Carmen Miranda cantava, por causa de sua cor, apesar de seu *status* social). Ela apenas entendia que uma “amante de

pretos" e "prostituta" era a mesma coisa. Isso a confundiu e chocou, no entanto, ainda que sozinha, respeitou Edison.

Antes eu havia conhecido Edison, que logo me ordenou a nunca sair do hotel sozinha depois de cinco horas da tarde, eu procurei andar à noite nas ruas fascinantes, depois que o calor equatorial diminuía. Naturalmente eu queria ver o que estava acontecendo. Em geral, as pessoas ficavam nas suas janelas ou varandas para ver o movimento da rua. Eu sei que minha pele branca e meus vestidos sob medidas eram notáveis, mas foram meus sapatos que chamaram mais a atenção. Para andar, eu usava sapatos lindos de couro negro e camurça chamado "ghillies". Uma vez, mais ou menos nove horas da noite, uma jovem mulher num vestido comprido estava caminhando na minha direção e quando me viu, parou, olhou e gritou. Fui embora. O dia seguinte eu fiquei sabendo que ela era uma prostituta devidamente afastada da rua, e que sabia que eu não era, mas que se ressentiu de minha competição na rua, porque meus "ghillies" lembraram os sapatos de sua profissão!

Era um problema ser mulher lá fora naquela época. Antes que Edison me incluísse em sua programação, eu viajava pela cidade com Jorge, um secretário baiano do consulado americano. Apesar de ter pouca educação, Jorge falava inglês bem e se parecia com um inglês de cabelo ruivo (mas ele tinha pouco uso com estrangeiros). Ele se vestia com ternos de linho branco e tinha fragrância de água de toilette. Ele pertencia à modesta classe média, acreditava na aristocracia e me criticava por usar minhas mãos — eu não devia levar nada comigo, nem meus cadernos para escrever. Quando me encontrou com meu pacote dos correios nas mãos, ficou envergonhado. Seu sentimento era elegante, porque ele se comprometia com as normas da sociedade. Durante um passeio das 365 igrejas da Bahia foi impossível não passar pelas favelas, onde ele se sentiu "desgraçado" — não pela pobreza ou obscenidade, mas pelo fato de que eu, uma dama, vista por ele como uma americana rica além dos sonhos, estava andando por lá. "Dona Ruth, minha noiva jamais andaria por aqui. Qualquer dama brasileira teria vergonha". Ele decidiu que eu estava demonstrando minha coragem americana, mas depois disso tive que pegar taxis, o que o deixou contente. Uma vez erramos ao en-

trar numa rua de prostitutas, e uma gritou para Jorge, “é sua esposa?”. Ele sabia que era um insulto, e com raiva ele declarou, “claro que não!”.

Se eu tivesse vivido como ele pensava ser adequado, a polícia iria me ignorar ao invés de me observar 24 horas por dia, e no final terminar com minha estadia na Bahia. Mas se eu fizesse assim, não aprenderia nada sobre a vida dos negros e seus cultos, os quais Jorge tinha medo e detestava: “Eles matam! O candomblé é magia negra! É feitiçaria! Eles hipnotizam as pessoas! Não são civilizados. Perdoe-me, mas não posso lhe acompanhar por lá. Por favor, não peça.” Ele disse que nem confiou nos padres das igrejas, e proibiu sua noiva de se confessar: mas era um direito do homem em seu mundo.

Anos depois, na Califórnia, meu marido latino entendeu o pobre Jorge. Eu deveria ter sido acompanhada de alguma encenação de feminilidade, e para isso, até um menino servia para me “proteger”, simbolizando meu *status* de mãe dependente do patriarcado. Como acreditava meu marido, ninguém confia nas mulheres fora de casa e de controle, e muito menos os americanos — “porque deviam?”. Em relação à acusação de ser “comunista”, ele considerou lisonjeiro, porque referiu a minhas qualidades humanísticas e intelectuais. Lisonjeiro? Deixa-me contar uma história para contrariar. Quando fui ao cinema no Rio em 1939, alguém me deu um panfleto com um artigo intitulado “Será que a educação pode ajudar uma menina a ser uma boa mãe?” O argumento feroz explicou vários motivos do porquê “não” — como o que o leite e a maciez das glândulas mamárias podem ser prejudicadas pela educação, certamente não melhorados. Entretanto, os homens não querem casar com mulheres educadas, que foi um fato difícil de negar, como muitas mulheres bonitas, de boas famílias e finanças se encontravam não casadas, com alguns casos excepcionais como a poeta Cecilia Meireles. Em geral, não havia um lugar para uma mulher não domesticada na respeitável Bahia ou no Rio, apesar de serem sociedades de alta sofisticação. Ainda com meus 20 anos, uma mulher casada sem seu marido ao lado e sem filhos, com um doutorado que não significava muito, eu havia sido enviada para um mundo sem lugar para mim.

É difícil aceitar essa realidade, em parte porque o campo não é a vida real do antropólogo. É um jogo de risco no qual é possível desistir e escapar se for preciso. Portanto, a polícia e Ramos me agitariam, mas no final eu os achei ridículos. Mas para Edison, ao contrário, o campo também era sua vida real e seu trabalho, então finalmente em 1964 ele escreveu seu artigo "A falseta de Artur Ramos". Quando Ramos e seu colega americano escreveram para Myrdal, o "campo" se misturou brevemente com minha vida real. A pesquisa de campo pode ser tão penosa aos estados físicos e emocionais que seria vantajoso manter uma grande distância entre o campo e sua vida pessoal. No entanto, um antropólogo pode perseguir seus interesses como seu modo de vida, casar-se no campo ou trazer seu (sua) esposo (a) dentro dele, às vezes com filhos. Nunca tentei essa última possibilidade, mas imagino que poderia amolecer o pesquisador de campo contra os choques pessoais, e reduzir sua exposição à cultura estudada quando a dependência emocional é diminuída. Nós cientistas sociais não estamos na mesma posição que os romancistas, que são livres a escrever sobre estados que nunca passaram, mas que conseguem imaginar através da empatia. Nós devemos passar pelo gelo e o fogo do que descrevemos. Precisamos nos romper? É fácil dizer que não, claro que não. Mas alguns já se romperam, deixando seu trabalho como um monumento — notavelmente William Jones e Buell Quain. Eu tenho algumas ideias da solidão emocional, tédio e exaustão que Quain sofreu no Brasil, porque ele me escreveu sobre essas questões em 1939 logo antes de falecer em campo.

Edison sempre comentava sobre meu português livresco. Foi através dele que eu entendi como a língua é tão idiomática. Ele e seus colegas, como o romancista Jorge Amado, escutavam a fala dos povos negros entre outros e usavam esse idioma complexo e ornado com suas liberdades, como os Beatles na década 1960 com a música "pop". Eu escutei Edison e o povo de santo e através disso meu falar melhorou. O artigo de Edison (CARNEIRO, 1964, p. 227) relatou em relação à minha pesquisa do negro que "não mediu esforços para compreendê-lo nas suas manifestações religiosas na Bahia, porque eu tinha que entender e falar nos modos folclóricos. Felizmente, o povo de santo falava bem e os líderes

mais próximos também anotavam coisinhas para mim. Quando voltei ao Rio em 1939, e depois em 1966, as pessoas comentavam sobre meu sotaque baiano, não americano! Era como os norte-americanos notando um sotaque "sulista". Um amigo no Rio que era bilíngue me disse que depois de 1939, minha "personalidade mudou" quando eu permutei entre as línguas, e anos depois em Lisboa, um português me chamou de brasileira (e uma colonizada). Em comparação com o francês e o alemão, eu achei o português bem difícil, e os brasileiros concordavam. Além disso, alguns ruídos são grosseiros pelas normas inglesas ou europeias, então só conseguia com muita determinação. E permaneceram. Depois de 27 anos de ausência, e apesar do mal gosto de meu segundo marido para línguas além do espanhol, Edison me disse em 1966 que, "Realmente não é possível localizar seu português pela pronúncia" — o que significa que não era ofensivamente estrangeiro. Então a vida do culto grudou em mim. Taxistas e empregadas, mesmo no Rio em 1966, acharam pelo meu falar que eu era argentina, francesa ou algo mais latino, até porque eu havia morado anos no Brasil.

Em 1938-1939, eu e Edison ficávamos sem descanso entre o povo de santo, sempre pacientes, contentes e atentos para anotar e tirar fotos. Nunca utilizamos um gravador ou outro instrumento parecido. Raramente Edison anotava as coisas, mas tinha uma memória boa e sensibilizada. Ele produzia artigos para o jornal de Salvador sobre as atividades dos cultos; ele também escreveu livros e notas para mim, os quais eu ainda guardo. Pode se ver ele como um instrumento de absorver as impressões ao seu redor. Através dele eu entendi a escutar — a melhor técnica para perceber e entender as dinâmicas do campo. Anos depois quando meu marido estava no campo comigo, ele me disse que eu coletava informação como um rio corre em baixo da floresta. Eu deveria estar imitando as maneiras de Edison.

Finalmente no meio do ano de 1939, o fim de meu trabalho foi imposto. Eu fui informada desses acontecimentos um dia quando eu estava esperando o trem no mato para ir ao terreiro, Edison me falou baixo em inglês, "tem um espião nos seguindo — ele está procurando você, eu acho. Fale em inglês." Como aquilo era nosso código para qualquer

coisa séria, eu acredito que ele percebeu num instante o problema. Mas como ele soube? Ele me respondeu que qualquer brasileiro é familiarizado com a polícia. Mas por que eu? Por causa dele e dos negros. Como ele pode reconhecer *este* espião? Pois bem, ele disse, "olha pra ele, ele não está paquerando você! Espiões são os únicos homens que não podem paquerar as mulheres. Ele é negro e está usando um terno escuro. Quem usa um terno escuro nesse clima?". Deduzimos que o suspeito foi direcionado a se vestir para minha (ou nossa) classe social. Alarmada e fascinada, eu olhei para ele distantemente (o olhar direito entre os sexos é impróprio e pode ser perigoso, como Edison me explicou várias vezes). Chamado o "jogo de olhos", poderia ser um sinal da possibilidade de namoro ou um *rendez-vous*. Às vezes num bonde eu olhava para as pessoas e Edison me repreendia, "O que é isso? Você quer problemas?" Aquele olhar nunca relatava a coragem, a honra ou a honestidade que significa entre nós norte-americanos. Ao contrário, no Brasil era impertinente, vulgar, um convite para repreender. No ônibus no Rio em 1966, eu havia esquecido do jogo de olhos e olhei para uma jovem mulata, e ela ficou tão perturbada que começou a gritar palavras ofensivas. Quando relatei isso para um diplomata americano ele me disse, "eu também já encontrei várias pessoas loucas nos ônibus".

Em 1939, o policial espião de quem suspeitávamos, de fato desviava o olhar, carrancudo. Ele não iria paquerar. "Boa tarde", Edison disse e eu examinei seu rosto de couro duro. Quando o trem chegou, Edison decidiu se sentar no fundo, longe do espião. Mas o examinamos quando sentou à nossa frente. Quase uma hora depois chegamos à nossa parada na mata, e descemos na trilha para o terreiro isolado. Onde estava o suspeito? Encontramos o prédio aonde seguia para uma festa de aniversário e as pessoas estavam dançando *fox*. As garotas agitaram Edison, mas ele recusou todas porque não podia me deixar só, vulnerável aos convites de outros homens. As normas de classe e aquelas que separam os sexos me proibiam de ficar disponível para dançar. Realmente, os músicos e as dançarinas arrasaram assustadoramente, mas eu tinha que me concentrar em meu estudo, e reclamei para Edison. Não, ele me respondeu com calma, vou explicar tudo. Ele começou a analisar a

dança com uma precisão chocante quando — “o que?” — pensei ouvir ele dizer em inglês, “ali está seu homem”.

Atravessando o salão estava ele, parecendo desconfortável e fora do lugar com seu terno e rosto escuros em contraste com as cores pastéis da roupa dos outros, seu olhar cuidadosamente ausente. “Não pode paquerar”, Edison riu, “não é um homem, apenas um espião”. Cansei de tudo aquilo e decidi avisar a ele que era americana! Então me aproximei, toquei nas costas dele e disse “Você me quer? Ou veio para vir dançar?” Seus olhos ficaram pálidos, parecia um cavalo assustado e foi embora correndo. Eu estava tremendo quando voltei para Edison. Ele me disse que eu tinha sido insensata, quis dizer que alguém com meu *status* social não deveria conhecer o sujeito. E ele disse, “nessa terra que Deus esqueceu, todos temos que conhecer a polícia”.

Depois, quando chegamos à casa da jovem mãe de santo que conheci bem e contei a história com espanto, ela respondeu quietamente, “Minha Senhora, faz tempo que já sabemos disso. Não lhe contamos para não lhe assustar”.

O espião seguinte que nos seguiu era mais jovem, de pele clara e usava roupas brancas e tinha um quase sorriso, em geral mais polido. Ele entrou no terreiro atrás da gente e não correu quando eu enfrentei, “Você gosta dessas pessoas, Senhora?” — ele perguntou. Agora os espiões haviam aumentado seu turno de trabalho para oito horas cada um, 24 horas por dia, observando as entradas dos hotéis, fazendo ligações anônimas. Foi muito desgastante, mas despertou minha vontade de luta e me tirou da depressão causada pelo calor úmido, a comida fraca, o isolamento social, os insultos a meu *status* e meu ego, meu desejo por uma distração ou pelo menos uma mínima aprovação social, além de minha responsabilidade com a pesquisa e meu senso agudo de obrigação com Edison, meu desgosto com os funcionários alemães que se mostravam arrogantes e lascivos, meu ressentimento para os oficiais do exército que me olhavam de suas salas de jantar e poltronas dos saguões. E durante este tempo, Edison ficou uma semana na cadeia.

Quando ele esteve livre de novo, concordou em me acompanhar até a polícia para uma explicação, obter razões para a espionagem.

Eles negaram que mandaram espiões para me seguir. Não teve uma explicação, só palavras fracas sobre uma alegada irregularidade com o meu passaporte. "Mas eu tenho uma carta do escritório do Presidente!" Logo depois chegou uma carta de expulsão, com uma data fixa me mandando sair por mar. Depois no Rio, fiquei sabendo que o governador da Bahia, mesmo indicado por Vargas, era um inimigo político, e que a Bahia gostaria de se rebelar contra o governo federal, que Ramos tinha escrito uma carta de apresentação minha para um ministro do governo, mas não usei — com medo de me expor aos políticos.

Uma amiga que me visitou no Rio, a antropóloga Maria Julia Pourchet, agora me assegurava que eu iria escapar seguramente, não fora do Brasil, mas na capital e em sua casa. Eu pedi a um funcionário do consulado americano para procurar um navio para sair antes da data do meu ultimato, pois o período do carnaval estava chegando. Tremendo, com medo, ele recusou, dizendo que eu poderia ser uma espiã. O consulado britânico achou a intimidação ridícula e me ajudou bastante. Portanto, tive que andar em segredo por que, por razões misteriosas, a polícia queria apreender meus cadernos, minhas inúmeras fotografias, as bonecas que uma mãe de santo havia me dado, e qualquer coisa oriunda da pesquisa de campo. Entre a família de Edison e Maria Julia, portanto, conseguimos contrabandear tudo para o navio. No Rio, o chefe da polícia federal era baiano, mas os políticos eram de Vargas, e ele me assegurou que agora eu estava segura. Dois ex-alunos da universidade de Columbia me encontraram no navio, e eu senti que voltava para a sanidade. Pudemos rir dos pesados acontecimentos no campo, mais ou menos. Edison ainda estava lá. O Rio era calmo, apenas sob o controle do estado forte da ditadura, na verdade logo depois de minha chegada em 1938, os rebeldes do exército fizeram uma tentativa de assassinar Vargas em sua residência, na mesma rua de meu hotel.

Com certeza toda cultura tem seus próprios pesadelos. Eu era um touro na loja de porcelana.[10] Mas na natureza não existe um touro femi-

10 A expressão usada por Landes (1970), e destacada por Sally Cole (2003, p. 153), é *the American she-bull in Brazil's china closet* para expressar a ousadia de Landes em suas relações no campo e de tratar das questões das mulheres negras e homens homossexuais nas comuni-

nino, e no Brasil não tinha um lugar acostumado para uma antropóloga e pesquisadora de campo. Se eu tivesse nascido no Brasil, iria saber dos costumes, o que deveria evitar, ou talvez soubesse que era melhor evitar o trabalho inteiramente. Minha sorte de encontrar Edison e ter sua companhia produziram uma aproximação aos modos reservados às mulheres no Brasil. Se “espiã” significa “curiosa, intrometida”, então sim, os brasileiros tiveram razão, simbolicamente, em me classificar dentro do seu esquema social. Mas eles não poderiam acreditar literalmente, como não poderiam acreditar que tinha o estereótipo de prostituta. Mas as noções permaneceram, como fórmulas úteis para me expulsar, o que a Bahia finalmente fez. Eu me recusei a dar uma entrevista quando cheguei pela primeira vez, em 1938, no Rio, porque não dominava a língua portuguesa. A fantasia ponderada pelo estereótipo do repórter levou-o a publicar, o que Edison citou que eu (CARNEIRO, 1964, p. 224) “esperar varar todos os sertões e matas brasileiras (...) para tais excursões pelo interior precisaria contratar ‘homens vigorosos’ para a condução da bagagem”. A importância persistente de meu sexo aparecia mais brutamente ainda nos escritos de Ramos; que Edison citou a afirmação equivocada de Ramos de que eu tinha vindo estudar “a vida sexual dos negros”. Edison observou que ele (p. 227) e seu colega expressaram indignação porque Ramos estava “sugerindo e insinuando vulgaridades nas entrelinhas” do meu trabalho.

Alguém pode perguntar por que minha presença não perturbou Edison. Claro que perturbava, como eu demonstrei várias vezes, mas claramente não foi uma ameaça a seu autoconceito. Meu editor na Macmillan observou que eu o representei bem em meu relato no *A cidade das mulheres*; eu entre outros sempre o víamos como livre de mesquinhez. Ele odiava o “imperialismo americano”, mas não podia odiar uma mulher por ser a portadora daquela cultura. Um jovem intelectual corajoso, direcionou seus trabalhos aos sistemas abusivos e seus represen-

dades de candomblé. A expressão sugere que ela não seguia os padrões de comportamento esperados pela disciplina e normas acadêmicas da época. Também ironiza com o gênero do *bull* como um touro feminino *she-bull*, entrando no campo frágil e cuidadosamente mantido pelos colegas masculinos.

tantes políticos. Em parte, isso foi seu motivo para estudar e defender os cultos. Um escritor-artesão de qualidade e reputação nacional, ele aplicou sua arte ao nível de seus atos. Ele nunca imaginou em me diminuir como uma mulher, como uma americana, ou uma colega, não importa como os outros fizessem dentro das normas de sua cultura. Ele anotou (p. 227) que Ramos fez "uma injustiça" em suas "páginas indelicadas e vingativas" sobre meu trabalho, "que decorre apenas do orgulho e da vaidade de Artur Ramos". Edison nunca foi falsamente orgulhoso.

Através do trabalho de campo, no prazer da cultura anfitriã, aprende-se seu lugar no determinado lugar e é o único ponto de observação para penetrar na cultura. Erros e incidentes acontecem no campo, mas servem como iluminações se sobreviver a eles, e são uma grande fonte de amizades, além de ser um conforto divino. Aprende-se a amar a cultura e encontrar amigos nela, e através do amor dos amigos, a tradição estrangeira se torna "minha" também. O Brasil me trouxe esse fruto em grande medida. Em agosto de 1967, quando a versão brasileira de meu livro com meus artigos sobre minha pesquisa de campo em 1938-1939 foi publicada, não era apenas uma edição em língua estrangeira, mas um retorno para casa. A pesquisa de campo permite a pessoa viver mais além dos arranjos ordenados. Por alguns momentos, uma pessoa pode viver duas ou três vidas a mais. Mas como isso impacta a psiquê? Muito, eu acho, se o coração enraíza-se, como acontece quando a mente está perturbada. Eu tenho trabalhado intensivamente em seis ou mais culturas além do Brasil, absorvi um pouco de cada uma, e deixei pedaços de mim nelas. Minha mente reclama com o pensamento de entrar em mais uma, em parte porque não quero perder aquelas que já estão incorporadas dentro de mim.

Será que se perde? Ou melhor, se ganha sabedoria através dos desafios da pesquisa de campo? Portanto, o pesquisador de campo viciado não se preocupa com a facilidade que nem o atleta competitivo. A atração de outra cultura nunca pode ser descontada, porque é a atração do próprio eu, mascarada. Quando viaja pelos povos do mundo, pode ver como as personalidades de lá relembram as personalidades de cá, abaixo das diferenças culturais e, apesar dessas diferenças culturais, é possível ver as semelhan-

ças entre ambas as culturas Então sempre é um retorno para casa, para seus amigos e sua família, toda vez. Sob todas as variações culturais não somos iguais, mas somos reconhecíveis. Quando o pesquisador de campo reconhece personalidades em uma cultura estrangeira, ele descobre a sua também. Esse processo traz uma profundidade humana à informação que coleta e que interpreta para acadêmicos entre outros. De volta para casa, ele vê seu próprio povo com novos olhos, ele como um entre todos. A postura da pesquisa de campo se torna uma filosofia pessoal de vida. O que conta no campo e depois dele é que consegue vislumbrar a humanidade se criando repetidamente.